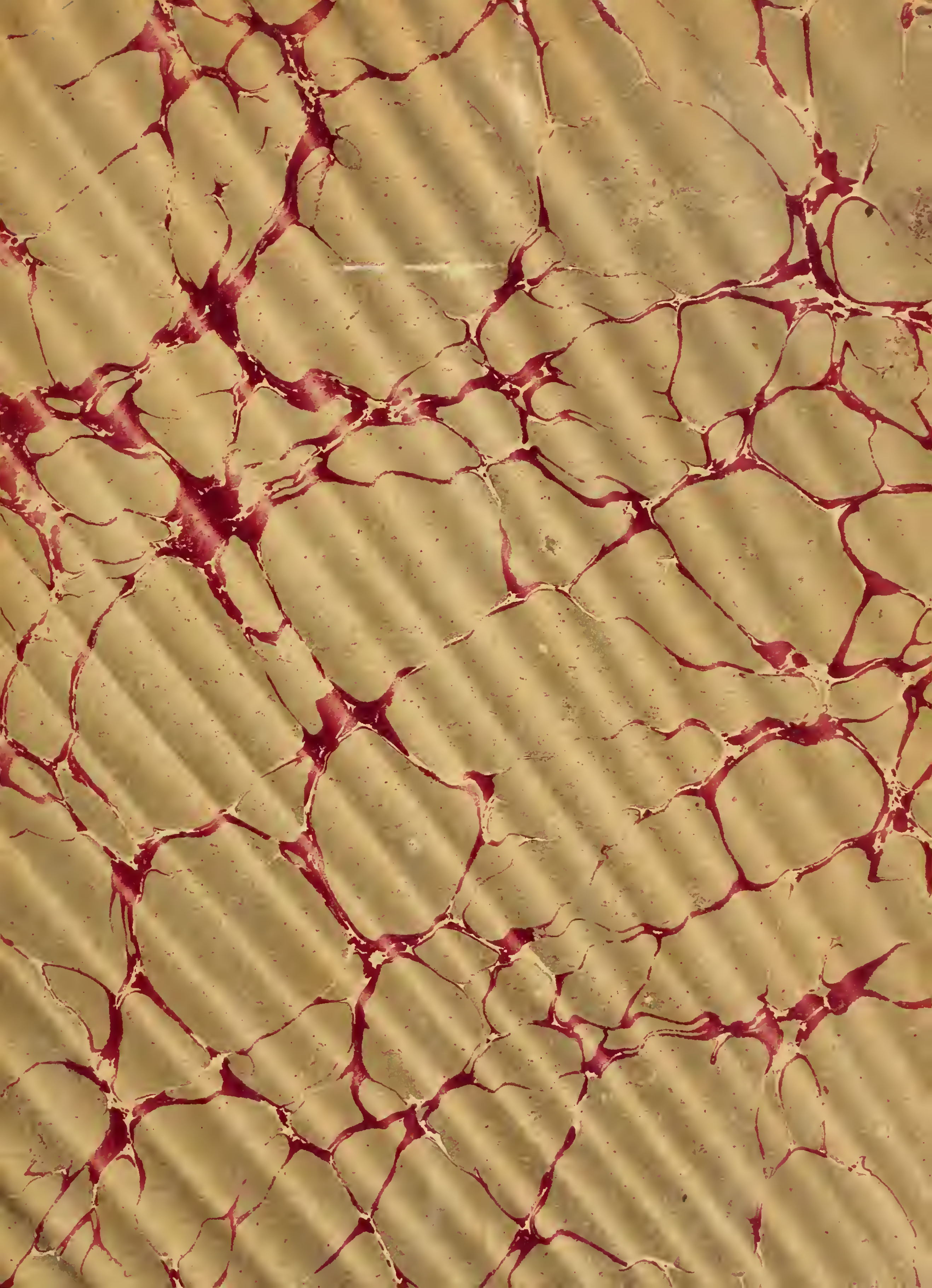

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00291464 6





MÉMOIRES

DE

L'INSTITUT NATIONAL DE FRANCE

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

TOME VINGT-HUITIÈME

MÉMOIRES

DE

L'INSTITUT NATIONAL DE FRANCE

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES

TOME VINGT-HUITIÈME



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXVI

DEUXIÈME PARTIE

TABLE

DES

MÉMOIRES CONTENUS DANS LA DEUXIÈME PARTIE DU TOME XXVIII.

Pages.

MÉMOIRES

DE

L'INSTITUT NATIONAL DE FRANCE,

ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

LA PROMÉTHÉIDE.

ÉTUDE

SUR

LA PENSÉE ET LA STRUCTURE DE CETTE TRILOGIE D'ESCHYLE,

PAR

M. TH. HENRI MARTIN.

§ 1.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES. — TRILOGIES, TÉTRALOGIES.

Beaucoup de sujets de tragédie ont été traités à l'envi par plusieurs poëtes athéniens. Mais Eschyle paraît être le seul [1] qui

[1] Aucune pièce intitulée *Prométhée* n'est attribuée à un poëte autre qu'Eschyle. L'*Argument* grec du *Prométhée enchaîné* dit que ni Sophocle ni Euripide n'ont abordé ce sujet, et que seulement Sophocle, dans sa tragédie des *Colchidiennes*, a parlé incidemment du supplice de Prométhée. La fable de la transmission du feu aux mortels paraît avoir figuré dans les préliminaires de l'action d'un drame satyrique de Sophocle, intitulé Κωφοί, où elle devait être souvent rappelée. Mais rien n'indique qu'il y fût question du supplice de Prométhée. Voyez le scholiaste de Ni-

ait osé montrer sur la scène athénienne la lutte douloureuse soutenue en faveur des hommes par le Titan Prométhée[1] contre Zeus et contre sa nouvelle famille de dieux.

Plusieurs drames d'Eschyle sont cités par les anciens sous des titres composés de deux mots, dont le premier est Προμηθεύς, tandis que le second mot consiste en l'une des quatre épithètes δεσμώτης, λυόμενος, πυρφόρος et πυρκαεύς. Évidemment ces épithètes désignent le rôle spécial de Prométhée dans chacun de ces drames.

Mais quels étaient les rapports de ces drames entre eux? Cette question particulière dépend de cette autre question plus générale : quels rapports les poëtes tragiques athéniens établissaient-ils entre leurs drames? Or voici ce que nous apprend l'histoire de la tragédie grecque, histoire qui, sur ce point important, a été éclaircie principalement par les savantes recherches de Welcker[2]. Quelques conclusions particulières de ce savant ont dû pourtant être rectifiées; mais les résultats généraux subsistent et sont avec raison universellement admis, malgré les objections de Süvern[3], d'Hermann[4] et de quelques autres critiques.

Dans les concours tragiques qui avaient lieu à Athènes pendant les quatre fêtes de Bacchus[5], chaque concurrent présen-

candre, *Thériaques*, v. 343, et comparez M. Ahrens, *Sophoclis fragmenta* 71-1713, p. 369, 370 (Didot). Dans l'*Œdipe à Colone*, v. 54, Sophocle fait allusion au culte rendu à Prométhée par les Athéniens.

[1] Voyez Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 56; et Euripide, *Phéniciennes*, v. 1138.

[2] *Die Æschylische Trilogie Prometheus*, surtout p. 305-539 (Darmstadt, 1824, in-8°).

[3] *De historica indole dramatis*, dans les mémoires de l'Académie de Berlin pour 1825, p. 75-143, et surtout p. 119-127 (Berlin, 1828).

[4] Dans le journal littéraire de Leipzig, janvier 1825, p. 13-21, et janvier 1827, p. 97-116; *De compositione tetralogiarum græcarum*, 1819-1827, *Opusculorum* t. II, p. 306 et suiv., et surtout *De Prometheo soluto*, 1828, *Opusc.* t. IV, p. 253-283.

[5] Voyez Thrasylle dans Diogène de Laërte, III, LVI; Démosthène, *contre Mi-*

tait habituellement trois tragédies et un drame satyrique, petite pièce dont les personnages principaux étaient semblables à ceux de la tragédie, mais placés dans des sites champêtres, et par moments dans des situations comiques, que faisait ressortir un chœur formé de satyres. Euripide, qui ne composa, dit-on, que huit drames satyriques, présenta quelquefois, comme quatrième pièce, à la suite de trois tragédies, un drame sans chœurs de satyres, sorte de tragédie où seulement se trouvait quelque rôle comique. Tel est le drame de l'*Alceste*, où Héraclès fait rire par sa gaîté de glouton et de buveur : une didascalie antique nous atteste que cette pièce tenait lieu d'un drame satyrique[1].

Sophocle le premier, comme plus tard Euripide, apporta au concours quatre pièces isolées et indépendantes les unes des autres, qu'il opposait en nombre égal à celles de ses concurrents[2]. Mais l'usage antérieur était, pour chaque poëte, de présenter trois tragédies plus ou moins liées entre elles, et à la suite desquelles venait un drame satyrique, pour compléter une *tétralogie*[3]. Chez Eschyle, les trois tragédies formaient habituellement, mais non toujours, une vraie *trilogie*[4] dans le sens le plus strict du mot, c'est-à-dire une réunion de trois tragédies étroitement liées ensemble par la suite des événements qu'elles représentaient, et par une pensée commune,

dias, p. 22 (éd. Meier), et Plutarque, *Périclès*, ch. V, p. 154 E. Comparez Bode, *Geschichte der hellenischen Dichtkunst*, III, 1, p. 91-92.

[1] Voyez la *didascalie* de l'*Alceste*, publiée dans le *Rheinisches Museum*, 1835, p. 508. Comparez Tzetzès, dans les *Anecdota græca* de Cramer, t. III, p. 337; et Bode, l. c. p. 83, note 3, et p. 94, note 2.

[2] Voyez Suidas, au mot Σοφοκλῆς, et la bonne interprétation donnée par Welcker, *Die Æsch. Tril. Prometheus*, p. 508-511, et *Die griechischen Tragœdien*, t. I, p. 83, avec la note 24 (Bonn, 1839, in-8°).

[3] Voyez Suidas, au mot Σοφοκλῆς.

[4] Voyez ce mot dans le scholiaste d'Aristophane, *Grenouilles*, v. 1124.

dont le développement n'était complet qu'à la fin de la dernière des trois tragédies. C'est ainsi que sont liées entre elles les tragédies d'*Agamemnon*, des *Choéphores* et des *Euménides*, dans l'*Orestie*, seule trilogie grecque conservée jusqu'à nous en entier. C'est ainsi qu'étaient liées entre elles, d'une part, les tragédies des *Suppliantes*, des *Égyptiens* et des *Danaïdes*, dans la *Danaïde*, trilogie dont la première tragédie nous reste seule [1]; d'autre part les tragédies de *Laïus*, d'*Œdipe* et des *Sept chefs contre Thèbes*, dans l'*Œdipodie*, dont nous avons la dernière tragédie seule [2]. Telles devaient être aussi la *Lycurgie* et d'autres trilogies d'Eschyle, entièrement perdues pour nous sauf quelques fragments [3]. Mais il paraît impossible de supposer une liaison suivie entre les trois tragédies de *Phinée*, des *Perses* et de *Glaucus de Potnies*, tragédies présentées ensemble au concours par Eschyle, et dont nous avons la seconde [4]. Ce-

[1] Les *Égyptiens* étaient la seconde pièce, et non la première, comme Welcker (*Æsch. Trilogie Prometheus*, p. 390 et suiv.) l'avait cru d'abord. Il s'est rétracté sur ce point (*Die griechischen Tragœdien*, I, p. 48, Bonn, 1839, in-8°).

[2] Voyez l'argument grec du manuscrit de Médicis pour les *Sept chefs*, dans l'édition de M. Weil, p. 4 (Giessen, 1862, in-8°), et la préface de l'éditeur.

[3] Voyez Welcker, *Æsch. Trilogie Prometheus*, p. 305-481.

[4] Voyez l'argument grec des *Perses*, p. 5 de l'édition de M. Weil (Giessen, 1867, in-8°), et la préface de l'éditeur, p. VII-XV. M. Ahrens (*Æschyli fragmenta*, p. 195-196, Didot) veut que le tombeau du héros Glaucus à Potnies, ville voisine de Platées, soit supposé avoir protégé les Grecs contre les Perses, et que la bataille de Platées ait été l'objet véritable de cette tragédie. Cette conjecture invraisemblable a été rejetée avec raison par M. Weil, p. 12, note 13. A *Glaucus de Potnies* (ὁ Ποτνιεύς), qui était certainement une tragédie, Welcker voulait substituer ici *Glaucus le marin* (ὁ Πόντιος), autre drame d'Eschyle. Mais cette substitution est impossible, puisque *Glaucus le marin* était un drame satyrique. Voyez le scholiaste de Théocrite, IV, 62, et les fragments (Ahrens, *Æsch. fragm.* p. 206-208, Didot). Sur le *Phinée* et sur la manière de le rattacher aux *Perses*, les conjectures ingénieuses de Welcker (*Æsch. Trilogie d. Prom.* p. 477-480), acceptées par O. Müller (*Geschichte der griechischen Literatur*, II, p. 84 et suiv.) et par Bernhardy (*Grundriss. d. griech. Lit.* éd. I, p. 769 et suiv.), et celle de M. Ahrens (p. 194-195), n'ont aucune base solide.

pendant, en général, Eschyle, comme poëte tragique, procédait par trilogies proprement dites.

Mais il ne paraît pas qu'Eschyle lui-même ait eu coutume d'établir un lien aussi étroit entre la trilogie tragique et le drame satyrique qui la suivait. Par exemple, le drame satyrique de l'*Orestie* était intitulé *Protée*[1], et, quoique nous n'ayons plus ce drame, nous pouvons affirmer que l'action du *Protée* ne pouvait pas faire suite à celle de cette trilogie tragique. Seulement le *Protée* devait s'y rattacher en quelque façon par la prédiction que ce dieu marin devait y faire à Ménélas inquiet du sort d'Agamemnon et d'Oreste[2]. De même le *Sphinx*, drame satyrique de l'*Œdipodie* d'Eschyle[3], représentait une action antérieure à celle des *Sept chefs contre Thèbes*, troisième tragédie de la trilogie, après laquelle le *Sphinx* était placé.

§ 2.

DRAMES D'ESCHYLE SUR PROMÉTHÉE.

Cela posé, revenons aux drames d'Eschyle sur Prométhée.

[1] Voyez l'argument grec de l'*Agamemnon* dans l'édition de M. Weil, p. 4 (Giessen, 1858, in-8°).

[2] Voyez l'*Odyssée*, IV, 349-570. La prophétie de Protée pouvait embrasser, outre la triple action de l'*Orestie*, la prédiction du mariage d'Oreste avec Hermione, fille de Ménélas. Voyez Hygin, Fables 122-124. Comparez Bode, *Geschichte der hellenischen Dichtkunst*, III, 1, p. 331-333. La déesse marine Idothée figurait dans ce drame d'Eschyle, comme dans l'épisode de l'*Odyssée*. Voyez le scholiaste de l'*Odyssée*, IV, 366, et l'*Etymologicum Gudianum*, p. 351, l. 30. Mais, dans le *Protée* d'Eschyle, le chœur des satyres aidait sans doute Ménélas à s'emparer du dieu marin malgré ses transformations, comme le chœur des satyres, dans le drame satyrique qui nous reste d'Euripide, aide Ulysse à tromper le Cyclope.

[3] On sait maintenant que l'*Œdipodie*, trilogie sur laquelle on a tant disputé, fut représentée en la première année de la 78ᵉ Olympiade, et qu'elle se composait du *Laïus*, de l'*Œdipe* et des *Sept chefs*, tragédies suivies du *Sphinx*, drame satyrique. Voyez l'argument grec des *Sept chefs*, publié par Franz d'après le manuscrit de Médicis, et reproduit dans l'édition de M. Weil, p. 4 (Giessen, 1862, in-8°).

Le Προμηθεὺς πυρκαεύς était un drame satyrique, comme des témoignages précis nous l'apprennent [1]. D'ailleurs, parmi les courts fragments qui nous en restent, on trouve un vers ïambique trimètre comique [2], vers qui, acceptable dans un drame satyrique, ne l'aurait pas été dans une tragédie. Cependant le Προμηθεὺς πυρκαεύς n'était pas le drame satyrique de la *Prométhéide;* car un témoignage irrécusable [3] nous apprend qu'il était la quatrième pièce de la tétralogie à laquelle appartenaient les *Perses.* Ce drame concernait peut-être l'institution des *lampadophories*, fêtes joyeuses en l'honneur de Prométhée, célébrées avec plus d'éclat par les Athéniens pendant les guerres médiques [4]. Dans ce drame, les satyres, séduits par la beauté du feu que Prométhée avait allumé pour la première fois devant eux, voulaient l'embrasser et se brûlaient la barbe [5]. Il est donc évident que l'action de ce drame se rapportait à l'époque où l'usage du feu venait d'être introduit sur la terre par Prométhée : grande cause d'étonnement pour ces divinités champêtres, qui formaient le chœur ! Ainsi nous devons écarter le *Prométhée allumeur de feu*, comme entièrement séparé des autres drames d'Eschyle sur Prométhée, drames qui, comme nous le verrons, formaient une vraie trilogie.

Parlons d'abord du Προμηθεὺς πυρφόρος, que Canter [6], Her-

[1] Voyez l'argument grec des *Perses* dans l'éd. de M. Weil, p. 5 (Giessen, 1867, in-8°), et comparez Julius Pollux, *Onom.* IX, 8, § 156, et X, xvii, § 64.

[2] Dans Julius Pollux, X, xvii, § 64 : *λινᾶ δὲ πίσσα κὠμολίνου μακροὶ τόνοι.* Le quatrième pied est un anapeste formé des trois dernières syllabes d'un mot de quatre syllabes, qui n'est pas un nom propre.

[3] Voyez l'argument grec des *Perses*, dans l'édition de M. Weil, p. 5.

[4] Voyez Welcker, *Die Æsch. Tril. Prometheus*, p. 119-122.

[5] Voyez Plutarque, *Utilité des ennemis*, chap. ii, p. 86 F, et Eustathe, sur l'*Iliade*, p. 415, l. 7.

[6] Cité par M. Westphal, *Proleg. zu Æschylus Tragœdien*, p. 208.

mann[1], Dindorf[2] et Weiske[3] ont voulu considérer comme identique au Προμηθεύς πυρκαεύς, et qui, s'ils avaient raison, serait, par conséquent, un drame satyrique. Il est vrai que le titre du Προμηθεὺς πυρκαεύς manque dans la liste alphabétique des drames d'Eschyle, telle qu'elle est donnée par le scholiaste du manuscrit de Médicis[4], tandis que le titre du Προμηθεὺς πυρφόρος s'y trouve. Mais le titre d'un autre drame satyrique d'Eschyle, celui du *Protée*, manque également dans cette liste incomplète, à côté du *Protée* tragédie[5], dont le titre s'y trouve, de même que la tragédie de *Sisyphe roulant le rocher* y manque à côté du drame satyrique de *Sisyphe fugitif*[6]. L'omission du Προμηθεὺς πυρκαεύς sur cette liste ne prouve donc nullement que le Προμηθεὺς πυρφόρος, qui s'y trouve, soit le même drame sous un autre nom. Dindorf avait donc tort de prétendre qu'en citant deux fragments du Προμηθεύς πυρκαεύς Julius Pollux[7] avait mis par erreur le mot πυρκαεύς au lieu du mot πυρφόρος; Hermann n'avait pas moins tort de vouloir que le second titre fût une simple variante du premier, et tous deux se trompaient en pensant que les deux titres désignaient un seul et même drame satyrique d'Eschyle, qui n'aurait composé ainsi, suivant eux, que deux tragédies sur Prométhée. Le but de cette fausse conjecture était de dissoudre une des trilogies restituées par Welcker. Mais nous venons de voir que l'action du Προμηθεὺς πυρκαεύς appartenait à l'époque où Prométhée avait apporté aux hommes l'usage du feu, c'est-à-dire

[1] *Opusc.* II, p. 315, et *Journ. litt. de Leipzig*, 1825, p. 4, et 1827, p. 103 et suiv.

[2] *Poetarum scenicorum ἀποσπάσματα*, p. 15.

[3] *Prometheus und sein Mythenkreis*, p. 525-526 (Leipzig, 1842, in-8°).

[4] Dans Westermann, *Vitarum scriptores græci minores*, III, 1, p. 124-125.

[5] Voyez Welcker, *Die Æsch. Tril. Prom.* p. 540 et 546.

[6] Voyez Welcker, *ibidem*, p. 550-559.

[7] IX, VIII, § 156, et X, XVII, § 64.

à une époque antérieure au commencement du supplice de Prométhée. Or un auteur digne de foi sur ce point[1] nous apprend qu'au contraire, dans le Προμηθεὺς πυρφόρος, c'était au passé que se trouvait mentionnée la longue durée du supplice que le Titan avait eu à subir. Le Προμηθεὺς πυρκαεύς et le Προμηθεὺς πυρφόρος, bien loin d'être un seul et même drame, représentaient donc deux actions différentes et séparées par un très-grand intervalle de temps. Laissons donc le *Prométhée allumeur de feu*, drame satyrique qui se rattache aux tragédies de *Phinée*, des *Perses* et de *Glaucus de Potnies;* mais gardons, comme appartenant à la trilogie de la *Prométhéide*, la tragédie de *Prométhée porteur de feu*, sauf à voir plus tard quelle place nous devrons lui assigner dans cette trilogie.

§ 3.

LA *PROMÉTHÉIDE*, TRILOGIE D'ESCHYLE.

Le Προμηθεὺς δεσμώτης, c'est-à-dire le *Prométhée enchaîné*, nous reste, sauf quelques lacunes[2]. Le Προμηθεὺς λυόμενος, c'est-à-dire le drame de la *Délivrance de Prométhée*[3], nous est connu par des fragments grecs, par un fragment traduit en vingt-huit vers latins de Cicéron, et par divers renseignements antiques : un document[4], sur lequel nous reviendrons, nous atteste que ce second drame faisait suite au *Prométhée enchaîné*,

[1] Le scholiaste du *Prométhée enchaîné*, v. 95 (manuscrit de Médicis).

[2] M. Weil (*Æschyli Prometheus*, Giessen, 1864, in-8°) marque des lacunes, les unes comme certaines, les autres comme douteuses, après les vers 190, 317, 409, 431, 494, 503, 709, 787, 834, 965 et 1031.

[3] L'expression *Prométhée délivré* serait amphibologique et répondrait plutôt aux mots grecs Προμηθεὺς λελυμένος, qui supposeraient une action postérieure à la délivrance.

[4] Le scholiaste du *Prométhée enchaîné*, v. 510 et 522 (manuscrit de Médicis).

évidemment dans une trilogie telle que nous l'avons définie. Le Προμηθεὺς πυρφόρος devait donc tenir soit la première place, soit la troisième, dans cette trilogie, à laquelle devait s'ajouter, pour compléter la tétralogie, un drame satyrique dont le nom nous est resté inconnu.

Nous ne pouvons pas dire avec certitude quel était le titre de cette trilogie d'Eschyle, dont Prométhée était le personnage principal. L'auteur grec anonyme d'une *Vie d'Eschyle*[1] signale, parmi ses tragédies, les *Prométhées, οἱ Προμηθεῖς*. Mais c'est là une expression abrégée, qui tient lieu des titres complets des trois tragédies ; ce n'est pas le titre commun de la trilogie formée par leur réunion[2]. Aristote[3], Thomas Magister[4] et l'antiatticiste[5] ayant cité Προμηθεύς, au singulier et sans épithète, comme titre d'une œuvre d'Eschyle, M. Bellmann[6] conjecture que tel pouvait être le titre de la trilogie entière. Mais il est fort possible que ces citations se rapportent isolément chacune à l'un des trois *Prométhées* d'Eschyle, et qu'elles soient seulement incomplètes par excès de brièveté, comme le seraient les citations Σοφοκλῆς ἐν Οἰδίποδι, ou bien Εὐριπίδης ἐν Ἰφιγενείᾳ. Quoi qu'il en soit, si un seul nom propre, celui de *Prométhée*, pouvait être ainsi le titre d'une trilogie entière, c'était parce que chacune des trois tragédies avait pour titre ce même nom accompagné d'une épithète. Sauf ce cas exceptionnel, pour nommer la trilogie, il fallait recourir à un substantif abstrait. Par

[1] Dans Westermann, *Vitarum scriptores græci minores*, III, p. 122, l. 98.

[2] Les *Ixions* et les *Ajax*, mentionnés au pluriel dans la *Poétique* d'Aristote, ch. XVIII, sont des tragédies composées sous un même titre par différents auteurs.

[3] *Poétique*, chap. XVIII, p. 1413-1414 des OEuvres (Berlin).

[4] *Choix de mots attiques*, p. 121, l. 7, p. 226, l. 11, p. 235, l. 5, etc. Comparez Bellmann, de *Æschyli ternione Prometheo*, p. 179.

[5] Bekkeri *Anecdota græca*, p. 116, l. 7.

[6] *De Æschyli ternione Prometheo*, II, II, § 62-64, p. 177-180 (Wratislaw. 1839. in-8°).

exemple, parmi les trilogies d'Eschyle, la seule qui nous reste en entier, celle qui comprend l'*Agamemnon*, les *Choéphores* et les *Euménides*, se nommait Ὀρέστεια[1], nom qui devient en latin *Orestia* et en français l'*Orestie*. De même, le titre de notre trilogie aurait pu être Προμηθεία, mot *paroxyton*, formé du nom Προμηθεύς comme le mot Ὀδυσσεία est formé du nom Ὀδυσσεύς, et dont la traduction française serait *la Prométhée*[2]. Mais, suivant la remarque de Welcker[3], il est probable que, pour éviter la ressemblance trop grande de ce titre avec le nom *proparoxyton* προμήθεια signifiant *prévoyance* et différant seulement par l'accent, les Grecs ont dû préférer le nom de Προμηθηΐς, *Prométhéide*, nom formé de Προμηθεύς comme Ἀχιλληΐς et Θησηΐς, titres de poëmes épiques, sont formés des noms propres Ἀχιλλεύς et Θησεύς. Cette terminaison ις convient d'ailleurs aussi bien à une trilogie qu'à un poëme épique, puisqu'une trilogie de Philoclès, avec son drame satyrique, se nommait Πανδιονίς[4]. Nous n'appellerons donc notre trilogie ni *les Prométhées*, ni *le Prométhée*, ni *la Prométhée*, mais la *Prométhéide*, titre plus clair, surtout en notre langue.

[1] Voyez le scholiaste d'Aristophane, *Grenouilles*, v. 1124.

[2] La terminaison εία des noms grecs *paroxytons* se transcrit habituellement en latin par *ēa* avec *e* long, et en français par *ée* : Ὀδυσσεία, *Odyssēa*, *Odyssée*; Μηδεία, *Medēa*, *Médée*, etc. Mais la terminaison εια des noms grecs *proparoxytons* se traduit souvent en latin par *īa* avec *i* long et en français par *ie* : Ἰφιγένεια, *Iphigenīa*, *Iphigénie*; Ἰφιμέδεια, *Iphimedīa*, *Iphimédie*: Εὐρύκλεια, *Euryclīa* (Hygin, Fab. 125); Ἀντίκλεια, *Anticlia* (Hygin, Fab. 201, et Servius, in *Æn.* VI, 529); Ὀρέστεια, *Orestia*, l'*Orestie*. Cependant même alors, on trouve aussi εια transcrit par *ea*, *ee* : Εὐρύκλεια, *Euryclēa* (Cicéron, *Tusc.* V, 16), *Euryclée*; Πενθεσίλεια, *Penthesilēa* (Virgile, *Æn.* I, 405), *Penthésilée*; Κασσιόπεια ou Κασσιέπεια, *Cassiopēa* (Manilius, I, 355), *Cassiopée*.

[3] *Die Æschylische Trilogie Prometheus*, p. 6 (Darmstadt, 1824, in-8°). Cependant Welcker lui-même nomme la trilogie tantôt *Prometheus* (voyez le titre : *Die Æsch. Tril. Prometheus*), tantôt *Die Promethee* (p. 115, *Zeit der Promethee*).

[4] Voyez le scholiaste d'Aristophane, *Oiseaux*, v. 281.

§ 4.

CONTROVERSES MODERNES SUR L'EXISTENCE DE LA PROMÉTHÉIDE COMME TRILOGIE.

Maintenant laissons les noms, pour nous occuper de l'œuvre complexe qu'ils désignent et que nous n'avons plus en entier.

Pour connaître, autant que nous le pouvons, la trilogie de la *Prométhéide*, et pour comprendre le sens profond de l'admirable tragédie qui nous en est restée seule, nous avons à résoudre deux questions : 1° quelle est la pensée, non-seulement du *Prométhée enchaîné*, mais de la trilogie entière? 2° quel est l'ordre des trois tragédies, dans cette trilogie? Nous verrons que ces deux questions sont étroitement liées entre elles.

Depuis les savantes discussions de Welcker[1], dont les conclusions générales ont été vainement combattues par Süvern[2], par Hermann[3] et par d'autres critiques[4], mais surtout depuis qu'une erreur de Welcker, qui donnait prise à des objections trop fondées, a été écartée par M. Westphal[5], on ne peut

[1] Ouvrage cité.

[2] Ouvrage cité.

[3] Ouvrages cités.

[4] Cependant Hermann (*De compositione tetralogiarum græcarum*, 1819-1827, *Opusc.* t. II, p- 310 et p. 315 et suiv.) avait admis d'abord que le *Prométhée enchaîné* et le *Prométhée délivré* étaient liés entre eux. M. Patin (*Études sur les tragiques grecs*, t. I, p. 266-267, note, Paris, 1841, in-8°) hésite entre cette première opinion d'Hermann et celle de Welcker. M. Ahrens, qui accepte trop facilement la trilogie des *Perses* (*Æschyli fragmenta*, p. 193-196, Didot), incline à nier la trilogie de *Prométhée* (p. 188-193). Quant à M. Pierron (*Histoire de la littérature grecque*, p. 232, Paris, 1850, in-12), adoptant la dernière opinion d'Hermann (*De Prometheo soluto*, 1828, *Opusc.* t. IV, p. 253-283), il affirme, sans hésiter, que les diverses tragédies d'Eschyle sur la légende de Prométhée étaient toutes indépendantes les unes des autres, et qu'elles avaient été représentées en des jours différents et à des époques différentes.

[5] *Prolegomena zu Æschylus Tragœdien*,

plus contester sérieusement la réalité de cette trilogie d'Eschyle sur Prométhée, vraie trilogie, dans laquelle trois tragédies, liées entre elles, comme le sont celles de l'*Orestie*, par une même pensée en même temps que par l'unité d'une action complexe dans ses trois phases successives, embrassaient en une même représentation le supplice du fier Titan Prométhée, protecteur du genre humain contre la jalousie de Zeus, la délivrance de Prométhée par Héraclès, fils de Zeus et d'une mortelle, et enfin la réconciliation du Titan avec le maître des dieux.

Sur l'ordre des trois tragédies de la *Prométhéide*, de même que sur l'ordre des trois tragédies de l'*Œdipodie*, l'opinion de Welcker était bien plus attaquable, et fournissait des armes aux critiques qui niaient l'existence de ces deux trilogies. Cependant, en ce qui concerne la *Prométhéide*, l'opinion de Welcker sur la place du *Προμηθεὺς πυρφόρος* en tête de cette trilogie ayant obtenu l'assentiment d'Ottfried Müller[1], de Bode[2], de M. Weil[3], de M. Jules Girard[4], et, en général, de tous les hellénistes[5] à l'exception de ceux qui ne croient pas à l'existence de cette trilogie[6], la question de l'ordre des trois tragédies semblait être définitivement résolue, lorsque M. Westphal[7] a

V. Anhang, *Prometheus Trilogie*, p. 207-224 (Leipzig, 1869, in-8°).

[1] *Geschichte der griechischen Literatur*, t. II, p. 94-99 (Breslau, 1841, in-8°).

[2] *Geschichte der hellenischen Dichtkunst*, III, 1, p. 315-324.

[3] *Æschyli Prometheus vinctus*, Præf. p. 7-24 (Giessen, 1864, in-8°).

[4] *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, p. 432, 448 et 452 (Paris, 1869, in-8°).

[5] Voyez aussi Schœll, *Histoire de la littérature grecque*, t. II, p. 21-22; M. Émile Burnouf, *Histoire de la littérature grecque*, t. I, p. 307 (Paris, 1869, in-8°), etc.

[6] M. Pierron (*Histoire de la littérature grecque*, p. 232, Paris, 1850, in-12) la nie. M. Patin (*Études sur les tragiques grecs*, t. I, p. 266-267, note) en doute; mais, s'il l'admettait, ce serait avec l'ordre proposé par Welcker.

[7] *Prolegomena zu Æchylus Tragœdien*, V. Anhang, *Prometheus Trilogie*, p. 207-224 (Leipzig, 1869, in-8°).

proposé pour cette même question une solution toute différente, solidement motivée, et qui me paraît être la vraie solution : devant elle disparaissent toutes les difficultés contre lesquelles l'autre solution se débat en vain. Publiée en Allemagne en 1869, cette opinion nouvelle sur l'ordre des trois tragédies de la *Prométhéide* semble être restée entièrement inconnue en France, où il me paraît utile de la faire connaître. Du reste, en exposant d'une autre manière et avec plus de développements les arguments de M. Westphal, j'ajouterai beaucoup de preuves aux siennes, et je m'appuierai sur des considérations nouvelles, fournies surtout par la discussion de la première question, à laquelle M. Westphal n'a touché qu'en passant, c'est-à-dire de la question concernant la pensée religieuse d'Eschyle dans cette trilogie.

§ 5.

NÉCESSITÉ DU POINT DE VUE RELIGIEUX DANS L'ÉTUDE DE LA PROMÉTHÉIDE.

Parmi les écrivains qui se sont occupés de cette première question, quelques critiques renommés ont fait fausse route; les uns parce qu'ils ont porté toute leur attention sur le *Prométhée enchaîné*, sans égard ou avec trop peu d'égard pour les documents que nous possédons sur *la Délivrance de Prométhée* et sur le *Prométhée porteur de feu;* les autres parce qu'une interprétation défectueuse de quelques-uns de ces documents les a conduits à accepter l'opinion erronée de Welcker sur l'ordre des trois tragédies, et que cette erreur si accréditée les a empêchés de comprendre l'intention générale de la *Prométhéide.* Cependant, tout en attribuant aux trois pièces un ordre qui n'est pas le véritable, et à l'une des deux tragédies perdues

un sujet qui n'est pas le sien, quelques écrivains, guidés par des considérations justes sur les rapports de la poésie tragique d'Eschyle et des poëtes du même temps avec les croyances helléniques, ont deviné la pensée véritable de cette trilogie, pensée profondément pieuse d'intention et étrangère à tout esprit de secte. Mais ils n'ont pas pu défendre suffisamment cette pensée contre certaines objections, qui sont insolubles tant qu'on n'a pas restitué au *Prométhée porteur de feu* sa place et son objet véritables. C'est aussi cette restitution seule qui peut écarter quelques objections graves contre l'union des trois tragédies en une trilogie proprement dite. Mais, après cette restitution, les objections tombent d'elles-mêmes; le plan de la trilogie et la pensée religieuse du poëte apparaissent avec évidence.

Pour établir ce que nous considérons comme la vérité complète sur la *Prométhéide*, nous n'avons qu'à réunir ensemble des considérations vraies, qui avaient été séparées jusqu'à ce jour et affaiblies par cette séparation même, savoir, les raisons données par Welcker[1] et par d'autres auteurs avant[2] et après[3] lui pour prouver qu'Eschyle avait composé sur Prométhée

[1] *Die Æschylische Trilogie Prometheus*, surtout p. 1-126 (Darmstadt, 1824, in-8°).

[2] Siebelis, *De Æschyli Persis*, p. 24, note 32 (Leipzig, 1794, in-8°); Jacobs, *Einleitung zur Uebersetzung des Prometheus*, *Attisches Museum*, III, p. 349 et suiv.; Herder, *Œuvres*, VI, p. 68; XII, p. 231; Blümner, *Die Idee des Schicksals in der Tragœdie des Eschylus*, p. 14 et suiv. (1814), et d'autres auteurs cités par Welcker, p. 114.

[3] O. Fr. Gruppe, *Ariadne*, p. 55 et suiv. (Berlin, 1834, in-8°); Bellmann, *De Æschyli ternione Prometheo libri duo* (Vratislaw, 1839, in-8°); Bode, *Geschichte der hellenischen Dichtkunst*, III, 1, p. 315-324 (Leipzig, 1839, in-8°); K. O. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur*, II, p. 94-100 (Breslau, 1841, in-8°); M. Weil, *Æschyli Prometheus vinctus*, Præf. (Giessen, 1864, in-8°); M. Ém. Burnouf, *Histoire de la littérature grecque*, t. I, p. 307-310 (Paris, 1869, in-8°); M. Jules Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, III, iv, p. 430-453 (Paris, 1869, in-8°), etc.

une trilogie tragique analogue à sa trilogie de l'*Orestie*; les vues de Welcker[1], de M. Weil[2] et de M. Jules Girard[3] sur la pensée religieuse de cette trilogie, et enfin la restitution de l'ordre des trois tragédies et de l'objet de la dernière par M. Westphal[4]. Il m'a paru juste et convenable de commencer ainsi par rendre hommage aux savants travaux qui m'ont fourni une grande partie des éléments que j'ai mis en œuvre.

Maintenant, avant d'examiner le plan et la signification de la *Prométhéide* d'Eschyle, trilogie dont tous les personnages sont des dieux ou des demi-dieux, nous devons nous demander ce qu'étaient ces êtres divins dans la pensée des Grecs en général et dans la pensée d'Eschyle en particulier. La religion des Grecs, à l'époque d'Eschyle, était un polythéisme anthropomorphique. Quelle a été, chez les Grecs, comme chez les autres peuples de l'antiquité, l'origine de cette erreur, que Xénophane repoussa sans réussir à lui substituer une doctrine acceptable, et de laquelle Socrate et Platon tendirent à se dégager d'une manière plus heureuse? C'est là une question importante en elle-même et pour l'objet spécial que nous nous proposons.

§ 6.

ORIGINE ET NATURE DU POLYTHÉISME.

La condition première et nécessaire de toute religion est la faculté que Dieu a donnée à l'homme de concevoir la notion de Dieu sans la comprendre, et d'éprouver pour l'objet de cette notion mystérieuse un sentiment de respect et d'adoration. Mais l'homme n'est pas un être isolé: il naît et vit en relation avec l'univers visible et spécialement avec la société

[1] Ouvrage cité, surtout p. 90-114.
[2] Endroit cité.
[3] Endroit cité.
[4] Endroit cité.

humaine; sa raison, formée par l'éducation, reçoit par la tradition le trésor, soit pur, soit altéré, des notions primitives ou plus récentes, d'origine divine ou d'origine humaine, sur la divinité et sur le culte qui lui est dû. C'est ainsi que la raison humaine arrive à concevoir Dieu comme cause de cet ordre universel qu'elle admire sous les désordres réels ou apparents de la nature et de la société[1].

L'étude des plus anciens documents qui nous restent sur l'histoire des religions de tous les peuples, et spécialement l'étude des plus anciens noms de divinités chez toutes les nations connues, montrent que la notion primitive sur Dieu a été monothéiste. Seulement, comme les doctrines ne se précisent et ne se mettent en état de défense qu'en présence de la contradiction, ce monothéisme primitif non raisonné, tout en impliquant nécessairement la négation du polythéisme, pouvait ne pas exprimer cette négation et surtout ne pas la démontrer, parce que l'idée même du polythéisme n'existait pas à l'origine. Mais, dès une époque très-antérieure aux temps historiques, une confusion déplorable s'était produite chez la plupart des hommes entre la notion de Dieu et la notion de la nature. La divinité, conçue comme douée d'intelligence et de volonté, avait reçu des noms divers, dont les uns exprimaient ses attributs, tels que la force, la puissance, la grandeur, tandis que d'autres désignaient le ciel, le soleil et d'autres objets visibles, où l'on trouvait une manifestation ou un symbole des attributs divins[2]. Tant que l'on comprenait que tous

[1] Voyez M. Max Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, Essai XV, *Le Monothéisme sémitique*, p. 464-514, trad. franç. de M. Harris (Paris, 1872, in-8°), et *La Science de la religion*, trad. franç. de M. Dietz (Paris, 1873, in-12).

[2] Voyez M. Max Müller, *La Science de la religion*, III[e] partie, *Classification des religions*, p. 72-135; et IV[e] partie, p. 161 et suiv.

ces noms étaient ceux d'un même Dieu, du Dieu unique, on restait monothéiste. Quand peu à peu chaque nom fut pris comme désignant un dieu distinct, on devint peu à peu polythéiste, lors même que, par un souvenir du monothéisme primitif, on considérait comme Dieu suprême chacun de ces dieux au moment où on l'invoquait[1], ainsi qu'on peut le voir, par exemple, dans beaucoup d'hymnes du *Rigvéda*. L'idée de l'unité et de la perfection divines s'étant ainsi obscurcie, la divinité, principe d'intelligence et de force volontaire dans l'univers, fut considérée soit comme diffuse dans l'ensemble de l'univers même, soit comme divisée entre les diverses régions et les divers corps dont l'univers visible se compose depuis les astres jusqu'à l'homme et aux animaux, ou bien entre les forces qui se manifestent tant dans l'univers entier et dans ses parties que dans l'homme et dans les sociétés humaines. De là toutes ces erreurs religieuses dont l'existence est constatée dès la plus haute antiquité historique, savoir : le panthéisme et le polythéisme naturalistes, l'anthropomorphisme, l'apothéose de l'homme, le culte des astres, des animaux, des végétaux, la multiplicité extrême des divinités et la confusion inextricable de ces divinités entre elles[2]. Une tradition viciée a transmis ces erreurs, mais sans effacer entièrement, chez les peuples polythéistes eux-mêmes, la tradition primitive et la

[1] Voyez M. Max Müller, *La Science de la religion*, 2e partie, p. 70-71, trad. franç. La distinction, établie par M. Max Müller (*Essais sur l'histoire des religions, le Monothéisme primitif*, trad. franç. de M. Harris, 1re édit. in-8°, p. 477-481, et *La Science de la religion*, p. 70-71), entre ce qu'il appelle l'*hénothéisme* primitif et le *monothéisme* postérieur, me paraît trop subtile pour être vraie. On est *monothéiste*, quand on croit à *un* dieu, sans penser même qu'on puisse en supposer *plusieurs*. On est *polythéiste*, quand on admet *plusieurs* dieux, tout en considérant tour à tour *chacun* d'eux comme le dieu suprême.

[2] Voyez Creuzer, *Religions de l'antiquité*, ouvrage traduit et refondu en français par M. Guigniaut.

notion de l'unité de Dieu [1], tradition et notion conservées sans altération dans les livres sacrés des Hébreux, malgré la fréquence des égarements religieux de ce peuple.

Ainsi, chez les nations polythéistes, l'erreur religieuse avait commencé par le panthéisme, qui confond Dieu avec le monde, le Créateur un et unique avec son œuvre multiple. Ensuite, dans la distinction et la multiplication ultérieure des divinités physiques, et surtout dans la formation et le développement des fables qui les concernent, certaines expressions métaphoriques, nées d'abord spontanément, et ensuite mal comprises, ont joué un rôle très-antique [2], qu'il ne faut ni méconnaître ni exagérer [3]. L'imagination populaire, avec ses espérances, ses

[1] Les vestiges de cette tradition primitive du monothéisme ont été signalés: pour l'Inde, par M. Max Müller, *A history of ancient sanskrit literature*, ch. IV, p. 532-570, 2e édit. (London, 1860, in-8°); pour la Perse, par M. Franck, *Études orientales*, p. 207-252 (Paris, 1861, in-8°); pour l'Égypte, par M. de Bunsen, *Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte*, surtout t. V, p. 204-207, et *Dieu dans l'histoire*, trad. franç. abrégée, p. 76-78; M. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens du Louvre* (1855, in-12), p. 99-100 (comparez p. 7-23), et surtout *Conférences sur la religion des anciens Égyptiens* (*Annales de philosophie chrétienne*, nov. 1869, p. 327-337); et M. Mariette, *Sur la Mère d'Apis*, p. 23-62 (1856, in-4°); pour la Grèce, par M. Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 129-148 (Göttingen, 1857, in-8°), et t. III, préface, p. I-XXXII (1862); pour les populations germaniques et celtiques, par M. Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. III, préface, p. XVII-XX et p. XXV-XXVI.

[2] Voyez surtout M. Max Müller, *Essais sur la mythologie comparée*, trad. franç. de M. Perrot (Paris, 1873, in-8°), Essai I, p. 83-183. Comparez *Essais sur l'histoire des religions*, Essai XV, p. 481 et suiv., trad. franç. de M. Harris, et *Science de la religion*, Essai I, p. 33-37, et Essai IV, p. 161-174, trad. franç. de M. Dietz.

[3] Nous croyons qu'on exagère singulièrement ce rôle du langage dans la production du polythéisme, quand on attribue exclusivement au langage cette production, qui résulterait ainsi d'un simple malentendu. Le polythéisme a une autre cause, très-réelle et plus profonde : cette cause, c'est la confusion entre le Créateur, indépendant de son œuvre, et le monde matériel, considéré, non comme un assemblage de matière inerte, mais comme doué d'intelligence, d'activité et de vie. Cette confusion, s'étant glissée dans l'esprit des hommes des anciens temps, a produit dans leur langage sur la divinité ce malentendu, dont ils ont été les premières dupes, et leur polythéisme très-réel en a été la conséquence. Nous avons raison de

terreurs, ses superstitions, a compliqué la mythologie, à laquelle l'imagination des poëtes a donné des formes plus précises, non sans y ajouter des ornements capricieux, rebelles à toute interprétation raisonnée.

Enfin, à des époques plus ou moins antiques chez les différents peuples, la politique est intervenue pour fixer, suivant l'intérêt réel ou supposé de l'État, sinon les croyances toujours vagues et changeantes du polythéisme, du moins les pratiques du culte, dont l'observation est devenue ainsi un devoir public, et dont la violation est devenue un crime devant la loi.

§ 7.

POLYTHÉISME HELLÉNIQUE.

Dans les temps primitifs, ce qui a constitué chaque unité nationale, c'est l'unité de religion [1]. La nation grecque en particulier [2], divisée en tribus plus ou moins indépendantes les unes des autres, a eu cependant en commun, dès les temps les plus anciens, la croyance à un même ensemble de dieux à forme humaine, dont ni Homère ni Hésiode n'ont été les inventeurs. Ces poëtes, interprètes de la tradition nationale, n'ont fait que choisir, disposer et orner des matériaux fournis par elle; parmi les traditions contradictoires sur les généalogies et l'histoire de ces dieux assimilés aux hommes, et supérieurs seulement par la puissance, par le bonheur et par l'im-

voir le polythéisme dans ces formules antiques; car, dès une époque extrêmement ancienne, il y était, du moins pour la plupart de ceux qui les prononçaient, et déjà pour eux le monothéisme primitif était une vérité effacée, au moins à demi.

[1] Voyez M. Max Müller, *La Science de la religion*, IIIe partie, p. 74-79, trad. française.

[2] Voyez surtout Welcker, *Griechische Götterlehre*, 3 vol. in-8° (Göttingen, 1852-1857, in-8°); et M. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, 3 vol. in 8° (Paris, 1857-1859).

mortalité, ces poëtes ont donné aux traditions qu'ils ont adoptées plus de notoriété et d'éclat, plutôt que plus d'autorité. La notion et le culte de la plupart des dieux d'Homère et d'Hésiode avaient été apportés de l'Orient par la nation grecque sur le sol de la Grèce. Le nombre de ses dieux s'est seulement augmenté, avant et après l'époque de ces deux poëtes, par des emprunts faits aux Phéniciens, aux Égyptiens et à d'autres peuples, et par quelques imaginations nouvelles des populations et des poëtes. La religion hellénique ne s'est donc pas formée par la réunion des cultes locaux de diverses peuplades d'Hellènes[1]; mais, de tout temps, dans telle localité de la Grèce, le culte de telle divinité, considérée comme protectrice du lieu, a joui d'une faveur spéciale. De toutes les contrées de la Grèce on venait adorer chacune des divinités principales dans ses lieux de prédilection. Mais, jusque bien après l'époque d'Eschyle, les rivalités des cultes particuliers et les discussions sur la prééminence de tel ou tel d'entre eux ne sont jamais allées au point de compromettre l'unité, très-vague d'ailleurs, très-incohérente et très-variable, de la religion hellénique. Il ne faut pas s'en étonner, puisque, au fond, ces localisations concernaient le culte bien plus que les croyances.

Sous l'anthropomorphisme hellénique, il y avait l'adoration des forces de la nature. Ce n'est pas seulement dans la *Théogonie* d'Hésiode que la signification physique et cosmologique des dieux est évidente; c'est quelquefois aussi dans l'*Iliade*[2]; c'est aussi chez Eschyle, par exemple, lorsque Prométhée[3] dit que sa mère Thémis est la Terre sous un autre nom, ou

[1] M. Alexandre Bertrand, dans son savant *Essai sur les dieux protecteurs des héros grecs et troyens dans l'Iliade* (Paris, 1858, in-8°), me paraît incliner trop vers cette hypothèse, sans laquelle les cultes locaux s'expliquent très-bien.

[2] *Iliade*, XXI, 214-384.

[3] *Prométhée enchaîné*, v. 209, 210.

bien lorsqu'un autre de ses personnages[1] identifie Zeus avec l'univers. C'était comme un retour partiel et inconstant du polythéisme anthropomorphique vers le panthéisme, qui en était la source. Mais partout, et en particulier dans les tragédies qui mettaient les dieux en scène, c'était le polythéisme anthropomorphique qui dominait.

Les forces que l'on considérait dans la nature et dans la société se montraient bienfaisantes et malfaisantes à la fois, les unes plus, les autres moins, et souvent opposées entre elles. Ces forces, divinisées et transformées par l'anthropomorphisme, étaient distribuées en familles, dont la succession correspondait aux phases de la cosmogonie telle que les Grecs la concevaient, c'est-à-dire avec progrès du désordre vers l'ordre et de la force brutale vers la force intelligente.

§ 8.

MORALE RELIGIEUSE D'ESCHYLE ET DES ATHÉNIENS.

Suivant la croyance d'Homère[2] et d'Hésiode[3], de même que suivant celle d'Eschyle[4], la dernière famille de dieux, celle dont Zeus était le chef suprême, avait renversé violemment la famille de Cronos, père de Zeus, et non-seulement les dieux de différentes familles, mais ceux d'une même famille régnante, entraient souvent en lutte les uns contre les autres[5]. Tous ces dieux étaient regardés comme supérieurs aux hommes par l'immortalité et par la puissance, bien plus que par la

[1] Fragm. 345, dans Ahrens, *Æschyli fragmenta*, p. 258 (Didot), ou dans Clément d'Al. *Strom.* V, p. 603.

[2] *Iliade*, VIII, 479-481; XIV, 203, 204, 274 et 278, 279.

[3] *Théogonie*, v. 457-506 et 851.

[4] *Euménides*, v. 641; *Prométhée*, v. 96, 149-151, 184-192, 199-221, etc.

[5] Voyez l'*Iliade* et l'*Odyssée* d'Homère, la *Théogonie* d'Hésiode, la dispute d'Apollon et des Euménides dans les *Euménides* d'Eschyle, etc.

moralité : c'étaient des divinités jalouses des hommes[1], en même temps que rivales et hostiles entre elles. Cependant les principaux dieux étaient considérés comme protecteurs spéciaux de certaines vertus, dont ils n'offraient pas toujours l'exemple, et comme punissant certains vices et certains crimes, dont ils n'étaient pas toujours exempts eux-mêmes. En cela, ces dieux ressemblaient aux chefs des États de la Grèce, auxquels on passait beaucoup de choses, pourvu qu'ils fissent en somme plus de bien que de mal, et que souvent on honorait par intérêt plus que par attachement ou par reconnaissance.

Pour Eschyle, comme pour les poëtes grecs de son temps et des temps antérieurs, les dieux, malgré tous leurs défauts, étaient, en somme, justes et bienfaisants; surtout ils étaient puissants, et à l'égard de leurs décrets la prudence ordonnait aux hommes une soumission absolue. Dans les *Myrmidons* d'Eschyle[2], Antiloque dit à Achille désespéré de la mort de Patrocle : « Il convient à des hommes vertueux et sages, même « dans le malheur, de ne pas s'irriter contre les dieux. » Un fragment d'un autre drame d'Eschyle[3] montre la Justice, silencieuse et invisible, qui épie l'homme, assis, marchant ou endormi : « Elle le suit toujours, dit le poëte, mais obliquement et « lentement quelquefois. La nuit même ne cache pas les mau- « vaises actions. Quoi que tu fasses, pense qu'il y a des dieux « qui te voient. » Dans les *Euménides*[4], ces déesses déclarent avoir reçu des dieux et du destin la fonction de poursuivre les criminels vivants et morts. Dans les *Perses*[5], l'ombre de Darius, sortie de la demeure d'Hadès, dit à Atossa, consternée de la défaite de Xercès:

[1] Voyez M. Tournier, *Némésis et la jalousie des dieux* (Paris, 1863, in-8°).

[2] Frag. 39, *Æschyli fragmenta*, p. 184, ed. Ahrens (Didot).

[3] Fragm. 323, *Æschyli fragmenta*, p. 256, éd. Ahrens (Didot).

[4] Vers 334-340 et 389-393.

[5] Vers 739-742.

« Hélas! c'est bien vite qu'est venu l'accomplissement des oracles,
« et c'est sur mon fils que Zeus a fait tomber le dénoûment fatal!
« Quant à moi, j'espérais qu'un temps plus long s'écoulerait avant
« que les dieux en vinssent à l'exécution. Mais, si quelqu'un hâte
« lui-même le moment, la divinité aussi l'aide à se perdre. »

Malgré ce respect pour la divinité, ce n'était pas, aux yeux des Grecs, une impiété d'attribuer aux dieux, comme le faisaient Homère, Hésiode, Pindare, Eschyle et tous les poëtes grecs les plus croyants, les passions et les vices des hommes puissants, surtout les passions et les vices pour lesquels l'opinion publique était indulgente, quelque coupables que ces passions et ces vices fussent en eux-mêmes. Pindare, contemporain d'Eschyle, était un poëte très-religieux au point de vue des Grecs : à propos de l'horrible festin préparé par Tantale aux dieux trompés et trop prompts à y goûter, Pindare[1] s'indigne contre la pensée d'accuser les dieux de gloutonnerie; mais ailleurs[2] il chante les douceurs du culte corinthien d'Aphrodite et les plaisirs des courtisanes sacrées attachées à son temple, et il ne se fait nul scrupule[3] de célébrer les amours de Zeus et du beau Ganymède, et les amours de Poseidon et du jeune Pélops. C'est que, dès avant l'époque de Pindare, toutes les populations grecques avaient subi la contagion de ce vice hideux, dorien d'origine, et dont il n'y a chez Homère aucune trace réelle[4], bien que la poésie lyrique, la poésie

[1] *Olympique I*, épode II.

[2] Fragm. 88, dans Bergkh, *Poetæ lyrici græci*, p. 244, 245 (Leipzig, 1843, in-8°).

[3] *Olympique I*, épode 1, strophe 2, antistrophe 2 et antistrophe 3. Comparez frag. 89, dans Bergkh, *Poetæ lyrici græci*.

[4] Dans Homère (*Iliade*, XX, 232-235, à comparer avec *Iliade*, V, 266, et *hymne à Aphrodite*, v. 203-207). Ganymède n'est que l'échanson de Zeus et des autres dieux. Patrocle est l'ami d'Achille, et rien de plus. (*Iliade*, I, 337, 345; IX, 190; XI, 602, 608, 611, etc.) Le fils de Pélée est plus jeune que le fils de Ménœtios, et, au départ, Ménœtios avait recommandé à son fils Patrocle de donner au jeune Achille de bons conseils en sa qualité d'ami plus âgé. (*Iliade*, XI, 785-789.)

tragique[1] et certains commentateurs anciens des poëmes d'Homère en aient souillé ses héros et ses dieux. Du reste, prêter aux dieux les passions des hommes, les mauvaises comme les bonnes, c'était suivre la tradition. Mais, aux yeux de tous les Grecs, ce qui était une impiété et une folie, c'était de contester le pouvoir d'un de ces dieux, quel qu'il fût, et surtout de ne pas leur rendre le culte voulu par la loi ou par la coutume. Ainsi, au jugement des spectateurs de l'*Hippolyte* d'Euripide, Hippolyte avait raison d'honorer d'une manière toute spéciale la vierge Artémis; mais il avait tort de braver Aphrodite, et il courait ainsi à sa perte : on le plaignait, mais en le blâmant, comme faisaient ses compagnons de chasse, plus prudents que lui[2]. De même, la conscience publique pouvait répudier certains excès des adorateurs fanatiques de Bacchos-Dionysos; mais elle approuvait le culte dionysiaque, et les spectateurs de la *Lycurgie* d'Eschyle ou des *Bacchantes* d'Euripide considéraient comme coupables d'impiété le roi Lycurgue, Penthée et les autres opposants à l'établissement de ce culte en Grèce. De même encore, on s'apitoyait sur le sort des victimes des passions amoureuses de Zeus et de la jalousie d'Héra, par exemple sur les malheurs d'Io dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle. Mais Zeus et Héra recevaient dans toute la Grèce les honneurs suprêmes.

§ 9.

CULTES DE ZEUS ET DE PROMÉTHÉE À ATHÈNES.

Le foyer principal du culte de Zeus était à Olympie; mais c'était toute la Grèce qui venait l'y adorer, comme elle allait

[1] Voyez, par exemple Eschyle, *Myrmidons*, fragm. 37 et 38 d'Ahrens (Didot).

[2] Voyez l'*Hippolyte* d'Euripide, v. 99-113.

adorer Apollon à Delphes. Cependant, en beaucoup de lieux de la Grèce et à Olympie même, à côté du culte de Zeus, il y avait celui de Cronos, son père, vaincu et détrôné par lui [1]. Cronos recevait aussi un culte à Athènes [2], où Zeus avait ses fêtes [3], mais où son ancien rival, le Titan Prométhée, avait aussi les siennes. Prométhée recevait un culte à Athènes en trois endroits spécialement [4]. Au bourg de Colone, il était honoré comme *dieu porteur de feu*, πυρφόρος θεός [5], et il y était sans doute représenté par une statue tenant une torche à la main. Dans l'Académie, lieu consacré à la déesse Athéna, il avait un autel, et son image y était associée à celle du dieu du feu Héphæstos [6]. Enfin le Céramique était le lieu principal de la célébration des *prométhies*, fêtes annuelles en l'honneur de ce dieu national et protecteur, et ces fêtes étaient accompagnées de courses avec flambeaux [7], aussi bien que les *panathénées* et les *héphæsties*, fêtes annuelles d'Athéna et d'Héphæstos, qui étaient considérés aussi comme deux divinités du feu et des arts [8]. De même que le culte de Prométhée coexistait à Athènes avec celui de Zeus, de même le culte des Euménides [9],

[1] Voyez Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 155-160.

[2] Voyez Phylarque dans Lydus, *Des mois*, V (fragm. Caseol.), p. 116, l. 14-18 (Bekker); Philochore dans Macrobe, *Saturn.* I, x, § 22, t. II, p. 79 (L. Janus), et Pausanias, I, xviii, § 7.

[3] Voyez Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 206-208.

[4] Voyez Weiske, *Prometheus und sein Mythenkreis*, p. 521-562, *Prometheus in Athen* (Leipzig, 1842, in-8°).

[5] Voyez Sophocle. *Œdipe à Colone*, v. 55, 56.

[6] Voyez Apollodore et Lysimachidès (sans doute Περὶ ἑορτῶν), cités par le scholiaste de Sophocle, *Œd. Col.* v. 55, 56.

[7] Voyez Lysias, *Apologie*, p. 699 (Reiske); Xénophon, *Rép. athén.* ch. iii, § 4; Pausanias, I, xxx, § 2; Polémon dans Harpocration, *Lex.* au mot λαμπάς; Photius, *Lex.* au mot λαμπάδος; le scholiaste d'Aristophane, *Grenouilles*, v. 131. Comparez Weiske, *Prometheus*, p. 521-523.

[8] Voyez Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 309, 310 et p. 659.

[9] Voyez Eschyle, *Euménides*, v. 794-1047; Sophocle, *Œd. Col.* v. 38-43 et 84-110, etc.

filles de la nuit[1], coexistait dans cette même ville avec le culte d'Apollon[2], dieu de la lumière[3], et, dans son drame des *Euménides*, après avoir montré l'opposition des deux cultes, Eschyle en faisait voir l'accord. Du reste on croyait qu'après leurs luttes antiques tous ces dieux avaient fini par se réconcilier ensemble sous l'autorité suprême de Zeus devenu plus clément. Après avoir régné sur l'univers entier, Cronos et les Titans, détrônés par Zeus, étaient devenus, suivant l'expression d'Homère, des *dieux souterrains*, ἔνερθε θεοί, honorés comme tels, et dans l'*Iliade*[4], la déesse Héra, la sœur et l'épouse de Zeus, voulant faire un serment au dieu du sommeil, prenait à témoin ces *dieux souterrains*, en même temps que le Styx. Héra elle-même avait été autrefois complice d'une révolte des Titans[5] et d'une insurrection des dieux olympiens[6] contre Zeus, son époux infidèle. Homère, qui nous raconte le châtiment d'Héra[7], nous la montre ensuite réconciliée avec Zeus[8]. Un vers d'Hésiode[9], suspect il est vrai d'interpolation, mais surtout deux strophes de Pindare[10], disent même que Cronos règne maintenant en maître dans les îles des bienheureux. Dans la tragédie d'Eschyle sur la *Délivrance de Prométhée*, les Titans, qui formaient le chœur, avaient recouvré leur liberté, puisqu'ils venaient visiter Prométhée sur le Caucase, où ils assistaient à la fin de son supplice[11]. Prométhée lui-même, délivré par Héraclès, se réconciliait plus tard

[1] Eschyle, *Euménides*, v. 745.

[2] Voyez Welcker, *Griech. Götterlehre*, t. I, p. 491-495.

[3] Voyez Welcker, *Griech. Götterlehre*, t. I, p. 457-469.

[4] XIV, 270-279.

[5] Voyez Hygin, *Fab.* 150.

[6] *Iliade*, I, 399, 400.

[7] *Iliade*, XV, 18-24.

[8] *Iliade*, XIV, 159-351; XVI, 432; XVIII, 356, etc.

[9] *Travaux et jours*, v. 169.

[10] *Olympique II*, antistrophe IV et épode IV.

[11] Voyez *Æschyli fragmenta*, éd. Ahrens, p. 190-193 (Didot).

avec le maître des dieux[1]. Eschyle et ses contemporains croyaient que, par ce sage adoucissement de son pouvoir, d'abord rigoureux, — comme le sont nécessairement, suivant Eschyle[2], tous les pouvoirs nouvellement conquis, — Zeus avait évité de mettre contre lui, avec la malédiction de Cronos son père, les arrêts du destin, c'est-à-dire les lois nécessaires, supérieures aux dieux comme à l'univers, et ils croyaient que Zeus avait assuré ainsi la perpétuité de son règne[3] contre des dangers déjà signalés par Hésiode[4] longtemps avant Eschyle.

Honorer et ménager tous les dieux, de même qu'on honore et qu'on ménage les hommes puissants, malgré leurs défauts, qu'on voit et qu'il serait mal d'imiter, telle était la maxime religieuse des Grecs en général et des Athéniens en particulier, des individus comme des cités. Telle était la pensée d'Eschyle lui-même : elle ressort des tragédies qui nous restent de lui et des fragments de ses tragédies perdues[5].

§ 10.

CONTROVERSES MODERNES SUR LA PENSÉE RELIGIEUSE DE LA *PROMÉTHÉIDE*.

Après ces explications nécessaires sur les croyances religieuses de la Grèce, d'Athènes et d'Eschyle, nous devrons examiner quelle a été la pensée du poëte dans la *Prométhéide*.

[1] Voyez Hygin, *Fab.* 54, et *Poet. astron.* II, xv. Comparez *Fab.* 144. Hygin a suivi les poëtes grecs, et c'est surtout Eschyle qu'il a suivi dans le second passage sur Prométhée (*Poet. astron.* II, xv), où il le cite expressément.

[2] *Prométhée enchaîné*, v. 37. Comparez *Sept chefs*, 1046 (1026).

[3] Voyez Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, 284-287, et surtout t. II, p. 267-272.

[4] *Théogonie*, v. 886 et suiv.

[5] Voyez les textes d'Eschyle cités plus haut, § 8.

Mais voyons d'abord comment cette pensée a été comprise par divers critiques modernes. Nous ne parlerons pas de ceux pour qui les tragédies d'Eschyle en général et le *Prométhée* en particulier étaient des œuvres monstrueuses et informes [1], mais seulement de ceux qui, comprenant mieux Eschyle à divers degrés, lui ont rendu plus de justice.

Parmi les critiques qui ont contredit les vues de Welcker sur le sens et la portée de la *Prométhéide*, les uns, niant ou révoquant en doute l'existence d'une trilogie d'Eschyle sur Prométhée, ont voulu trouver dans le *Prométhée enchaîné* le développement complet de la pensée du poëte. Quelques-uns d'entre eux, littérateurs avant tout, ont examiné cette œuvre exclusivement au point de vue de l'art : ils y ont trouvé un beau thème dramatique, admirablement traité, et ils ont pensé que cette tragédie se suffisait parfaitement à elle-même. Tel a été le point de vue de Fr. Jacobs [2], de Süvern [3], de G. Hermann [4], et même de M. Patin [5]. Cependant Hermann lui-même, suivi en cela par M. Patin, avait reconnu d'abord [6] que le *Prométhée délivré* avait été composé par Eschyle pour être représenté à la suite du *Prométhée enchaîné;* il s'était contenté d'écarter le *Prométhée porteur de feu*, de manière à réduire la *trilogie* du poëte grec à une *dilogie*. Mais ensuite, par opposition systématique aux vues de Welcker sur les trilogies d'Eschyle [7], Hermann en était venu jusqu'à nier absolument toute liaison entre

[1] Dacier, Brumoy, Fontenelle, Voltaire, Laharpe, etc.

[2] Dans le recueil *Attisches Museum*, vol. III, p. 342-343.

[3] Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1825, p. 122.

[4] *De Prometheo soluto*, 1828 (*Opusc.* t. IV, p. 253-283).

[5] *Études sur les tragiques grecs*, II, IV. t. I, p. 235 et suiv. (1re éd. 1841, in-8°).

[6] *De compositione tetralogiarum græcarum*, deux parties, 1819-1827), *Opusc.* t. II, p. 306 et suiv.

[7] Voyez Welcker, *Die Æschylische Trilogie Prometheus* (Darmstadt, 1824, in-8°). Comparez la recension d'Hermann dans le *Journal littéraire de Leipzig*, janvier 1825, p. 13-21, et janvier 1827, p. 97-116.

les drames de ce poëte sur Prométhée[1], et en cela il a eu de trop dociles imitateurs[2]. D'un autre côté, deux poëtes modernes[3] et quelques admirateurs de leur talent, prêtant à Eschyle leurs propres pensées et ne connaissant que le *Prométhée enchaîné*, ont vu dans le fier Titan un symbole qui, suivant eux, représenterait l'humanité luttant courageusement, au milieu de la douleur, pour secouer le joug des dieux et de la religion, et consolée dans ses souffrances par la perspective de son triomphe futur. Parmi ceux qui n'ont pas transformé ainsi Eschyle en un libre penseur, je n'en connais pas qui soient allés jusqu'à voir en lui un sectaire orphique, plein de dévotion pour les anciens dieux de la famille de Cronos, et plein de haine pour Zeus et pour sa famille usurpatrice. Mais, sans aller expressément jusque-là, et tout en reconnaissant que le *Prométhée enchaîné* n'était qu'une partie d'une trilogie, dont le dénoûment pouvait modifier l'impression produite par ce drame pris à part, certains critiques ont longuement et vivement débattu la question de savoir lequel des deux adversaires, Zeus ou Prométhée, avait tort au jugement d'Eschyle. Dans un réquisitoire long et confus, Bellmann[4] s'est prononcé contre Zeus : comparant expressément le supplice de Prométhée à la passion de Jésus-Christ[5], et comparant sans doute tacitement Zeus et les dieux ses complices à Caïphe, aux

[1] *De Æschyli Prometheo soluto* (1828), *Opusc.* t. IV, p. 253 et suiv.

[2] Par exemple, M. Ahrens, *Æschyli fragmenta*, p. 188-193 (Didot), et M. Pierron, *Histoire de la littérature grecque*, p. 232 (1re éd. 1850, in-12). M. Patin (*loc. cit.* t. I, p. 266, note) considère les deux opinions successives d'Hermann comme toutes deux acceptables, mais comme toutes deux incertaines. Cependant c'est vers la première qu'il incline.

[3] Gœthe, *Prometheus, dramatisches Fragment* (1775), et M. Edgar Quinet, *Prométhée*, poëme (1838).

[4] *De Æschyli ternione Prometheo*, I, VII, p. 83-98; II, III, § 16, p. 139-190, § 34-36, p. 198-200, § 64, p. 220, § 71, p. 223, et surtout § 83-86, p. 230-232.

[5] P. 231, 232.

princes des prêtres et aux pharisiens, et la délivrance de Prométhée à la résurrection et à l'ascension de l'Homme-Dieu, Bellmann a pensé que la fin de la trilogie d'Eschyle devait montrer le triomphe de la bonne cause de Prométhée sur l'injustice du tyran de l'Olympe [1]. Au contraire, Schœmann [2] prend la défense de Zeus, qu'il assimile trop à Jéhovah : prêtant à Eschyle les idées chrétiennes sur l'infaillibilité divine, Shœmann ne conçoit pas que, dans le dénoûment de la trilogie, Prométhée ait pu être délivré avant d'avoir fait un humble aveu de sa faute, d'en avoir témoigné un profond repentir et d'avoir obtenu son pardon par une soumission volontaire au maître des dieux, au seul vrai Dieu.

§ 11.

PENSÉE VÉRITABLE DE LA *PROMÉTHÉIDE*.

Les considérations que nous avons présentées plus haut suf-

[1] M. Dœllinger (*Heidenthum und Iudenthum*, V, 1, § 74, p. 269, Regensburg, 1857, in-8°) est moins éloigné du vrai, quand il dit que Prométhée réunit en lui quelques-uns des traits du Sauveur et quelques-uns des traits de Satan. M. Luken (*Les traditions de l'humanité*, traduit de l'allemand en français, t. II, p. 140 et suiv. Paris, 1862, in-8°) veut, au contraire, que Promethée soit le premier homme, l'homme dechu, et que ce soit Héraclès, fils de Zeus, le libérateur de Prométhée, qui ressemble à l'Homme-Dieu. Mais M. Luken est réduit à distinguer deux Zeus, savoir, un Zeus qui est le Dieu suprême, le vrai Dieu, et un autre Zeus, faux dieu, dont Prométhée prédit la chute. De plus, suivant M. Luken, ce second Zeus est le premier homme deifié. M. Luken ne remarque pas que ce second Zeus et Prométhée, étant dieux tous deux et tous deux le premier homme, devraient être identiques entre eux, au lieu d'être ennemis. Il ne remarque pas non plus que la prédiction de la chute de Zeus est conditionnelle, et qu'en révélant a Zeus le moyen d'éviter sa chute, Prométhée empêche cette prédiction conditionnelle de s'accomplir.

[2] *Prometheus des Æschylus, griechisch-deutsch, mit Einleitung und Anmerkungen* (Greifswald, 1844, in-8°); *Mantissa animadversionum ad Æschyli Prometheum* (Greifswald, 1844, in-4°); *Vindiciæ Jovis Æschylei* (Greifswald, 1846, in-4°); *Noch ein Wort über Æschylus Prometheus* (Greifswald, 1859).

fisent pour montrer que la vérité n'est dans aucune de ces opinions contraires. Eschyle n'était ni un libre penseur, ni un littérateur indifférent en matière de religion, ni un sectaire voulant rabaisser Zeus devant Prométhée et les Titans, ni un philosophe pieux adorant le vrai Dieu sous le nom de Zeus, et indigné contre la révolte impie du Titan Prométhée. Avec son grand esprit et son admirable talent de poëte, Eschyle était un Athénien de l'époque des guerres médiques, partageant les croyances de son temps et de son pays, connaissant les doctrines orphiques et leur faisant quelques emprunts, mais les conciliant avec la religion nationale. A son époque, il était permis aux poëtes comiques de mêler les dieux à des bouffonneries scandaleuses; mais, sur la scène tragique, on n'aurait pas toléré contre les dieux des attaques sérieuses, comme plus tard Euripide, disciple des sophistes autant et plus que d'Anaxagore et de Socrate, s'en permit quelquefois, avec peu de succès d'ailleurs, aux dépens de la vraisemblance tragique et de l'harmonie nécessaire dans les œuvres de l'art. Eschyle ne fut jamais accusé d'avoir attaqué les dieux, mais seulement et faussement d'avoir révélé les mystères dans lesquels les dieux étaient honorés sous certains symboles particuliers, mais conformes à l'esprit de la religion athénienne Pour Eschyle, Prométhée et Zeus sont deux dieux, et les hommes ne doivent point se constituer juges des différends des dieux. Comme tous les dieux, le puissant Zeus et le prévoyant et courageux Prométhée ont leurs grandeurs et leurs faiblesses, leurs emportements, leurs passions, que le poëte met en scène à l'exemple d'Homère. Prométhée a pu avoir des torts envers les autres dieux; mais il a été le bienfaiteur des hommes, il a souffert pour eux, et, par conséquent, il a droit à leurs sympathies, qu'ils peuvent lui accorder, comme le fait le chœur des Océa-

nides dans la tragédie d'Eschyle[1], tout en se gardant d'offenser le souverain des dieux et du monde. Le peuple athénien rendait un culte public à Zeus et à Prométhée. En dehors de la tragédie du *Prométhée enchaîné*, tout ce qui nous reste d'Eschyle témoigne de son respect pour tous les dieux honorés à Athènes, et spécialement pour Zeus. Il est vrai que, dans quelques vers, Eschyle peut paraître s'écarter de la croyance commune des Grecs, ou, pour mieux dire, interpréter cette croyance dans le sens du panthéisme, en identifiant les autres divinités avec Zeus, qui semble être alors pour lui la divinité en général, considérée comme diffuse dans l'univers : par exemple, quand, dans ses *Suppliantes*[2], les filles de Danaüs, poursuivies par les fils d'Ægyptus, ne voient plus d'asile pour elles que près de *l'autre Zeus*, du *Zeus des morts*, c'est-à-dire d'Hadès, et surtout quand, dans un fragment déjà cité d'une de ses pièces perdues[3], un personnage dit que *Zeus est l'éther*, que *Zeus est la terre*, que *Zeus est le ciel*, que *Zeus est l'univers et tout ce qu'il peut y avoir de plus grand encore*. Mais, dans la religion grecque elle-même, il y avait des traces antiques de cette absorption des autres dieux en Zeus; car *Zeus souterrain*, mentionné par Hésiode[4], était honoré à Corinthe et à Olympie[5], et *Zeus Triopas*, c'est-à-dire le *Zeus aux trois yeux*, dont la statue recevait un culte à Argos[6], réunissait sous son autorité les trois divisions du monde, et confondait en sa personne les attributions de Zeus

[1] *Prométhée enchaîné*, v. 259-262, 528-560, 906, 907, 928-936, 1035-1039, etc.

[2] Vers 57 et suiv., 230 et suiv. Comparez Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. II, p. 488.

[3] Dans Clement d'Al. *Strom.* V, p. 603 D (Paris, 1641, in-fol.), et chez Ahrens, *Æschyl. fragm.* 345, p. 238 (Didot).

[4] *Travaux et jours*, v. 465.

[5] Pausanias, II, II, § 7, et V, XIV, § 6. Comparez Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. II, p. 488.

[6] Pausanias, II, XXIV, § 5, et le scholiaste d'Euripide, *Troyennes*, v. 14, manuscrit du Vatican. Comparez Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 67 et 162.

proprement dit, de Poseidon et d'Hadès. Il ne faut pas s'en étonner, puisque le panthéisme unitaire est, comme nous l'avons dit, l'antécédent et la source du polythéisme. Mais, en général, dans ses autres tragédies comme dans le *Prométhée enchaîné*, Eschyle et ses personnages s'en tiennent à la croyance hellénique ordinaire de la distinction et de l'opposition des dieux : en tête de tous ces dieux, Zeus garde, chez Eschyle, sa place prééminente, et reçoit des hommages supérieurs. En effet, suivant les expressions des personnages de ses tragédies, Zeus est le père des dieux[1], le père suprême[2], l'auteur de toutes choses[3], le tout-puissant[4], dont le règne n'aura pas de fin[5]; il est le principe de la sagesse de Pallas[6] et de l'esprit prophétique d'Apollon[7]; il voit tout, et rien ne lui échappe[8]; il est le père de la justice (Δικη)[9]; aussi juste que puissant[10], il protége les bons[11], il les récompense, et il punit les méchants[12].

Si donc, pris à part, le *Prométhée enchaîné* n'offre pas un dénoûment qui ait pu satisfaire le poëte lui-même et les Athéniens de son temps, pieux adorateurs de Zeus en même temps que de Prométhée, c'est là pour nous une puissante raison d'ajouter foi au témoigne antique[13] d'après lequel le *Prométhée enchaîné* était suivi de la *Délivrance de Prométhée*, d'admettre que la *Prométhéide* était une trilogie analogue à l'*Orestie* par la liaison étroite des trois tragédies, et d'assigner à la troisième

[1] *Choéphores*, v. 783 et suiv.

[2] *Sept chefs*, v. 117.

[3] *Agamemnon*, v. 1485, 1486.

[4] *Suppliantes*, v. 816; *Euménides*, v. 918.

[5] *Suppliantes*, v. 574.

[6] *Euménides*, v. 850.

[7] *Euménides*, v. 17-19, et fragments des *Prêtresses*, dans Ahrens, *Æsch. frag* 225, p. 234 (Didot).

[8] *Agamemnon*, v. 381 et suiv.; *Suppliantes*, v. 139 et 1059; *Euménides*, v. 1045.

[9] *Choéphores*, v. 949; *Sept chefs*, v. 662.

[10] *Suppliantes*, v. 85-110.

[11] *Suppliantes*, v. 27 et suiv.

[12] *Suppliantes*, v. 403 et suiv.; *Agamemnon*, v. 525 et suiv. et v. 582.

[13] Voyez ci-dessus, § 3, p. 8, note 4, et ci-après, § 14, p. 42, note 3.

tragédie, dont le titre nous a été conservé avec deux courts fragments, la place et l'objet que nous reconnaîtrons nécessaires pour que cette tragédie du *Prométhée porteur de feu* ait pu compléter la pensée religieuse de l'ensemble. Nous verrons d'ailleurs que cette place et cet objet s'accordent avec les fragments et avec les témoignages antiques.

§ 12.

ANALYSE DU *PROMÉTHÉE ENCHAÎNÉ*.

Mais, auparavant, abordons l'étude du *Prométhée enchaîné*, non pour en montrer la beauté littéraire et l'intérêt dramatique, comme d'autres critiques l'ont fait mieux que nous ne pourrions le faire[1], mais pour y chercher ce qui peut nous éclairer sur les deux autres parties de la trilogie. D'abord quel est l'objet de cette tragédie? Comme l'indique le titre même et comme le prouve une lecture attentive, cet objet n'est pas le supplice de Prométhée torturé sur le Caucase par un aigle, bourreau envoyé par Zeus, suivant la tradition générale de l'antiquité grecque et latine[2]. Cette tradition, avec la désignation expresse du Caucase comme lieu de la scène, trouvait, ainsi que nous le verrons, sa place naturelle dans la tragédie de la *Délivrance de Prométhée*. Mais l'action du *Prométhée enchaîné*

[1] Voyez surtout M. Patin, *Les tragiques grecs*, livre II, chap. IV.

[2] Voyez Hésiode, *Théog.* v. 521-531; Phérécyde dans le scholiaste d'Apollonius, *Argon.* IV, 1396; Apollodore, I, VII, § 1, II, V, § 11-12; Ménandre dans Lucien, *Amours*, ch. XLIII; Hygin, *Fables* 54 et 144, et *Poët. astron.* II, XV; Virgile, *Ecl.* VI, 42, et Servius ad h. l.; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, II, II, III, etc. Hésiode, Phérécyde et Ménandre seuls ne nomment pas le Caucase. Une fable analogue à celle de Prométhée et de l'aigle s'est conservée jusqu'à nos jours chez certaines populations du Caucase. Voyez les témoignages modernes cités par Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 761, notes. Comparez Philostrate, *Vies des sophistes*, II, XX, § 3.

nous reporte à une époque très-antérieure, et cette action s'accomplit dans un autre lieu.

L'époque indiquée par le poëte est celle où Zeus, ayant renversé son père Cronos et les autres Titans[1], régnait *depuis peu de temps* sur l'univers avec les dieux olympiens, et exerçait durement son pouvoir nouveau[2].

Le lieu de la scène, marqué aussi par le poëte, est dans une contrée lointaine[3], déserte[4] et raboteuse[5], dans la Scythie[6] d'Europe[7], dans un pays de mines de fer[8], près d'une mer[9], qui est évidemment le Pont-Euxin ou le Palus-Méotide[10], sur des *rochers* (πέτραι)[11], qui, situés au bord d'un *précipice* (φάραγξ)[12], n'appartiennent pas à une haute *montagne* (ὄρος), mais à une simple colline (πάγος)[13]. Quant au Caucase, cette montagne, que Prométhée appelle même *la plus haute des montagnes*, *ὀρῶν ὕψιστον*[14], est loin de là, vers le sud-est, comme Prométhée lui-même l'indique dans cette tragédie[15].

[1] *Prométhée enchaîné*, v. 197-221, etc.

[2] Vers 34, 35, 96, etc.

[3] Vers 1, 117, 418, 419, etc.

[4] Vers 2, 20, 22, 270.

[5] Vers 282.

[6] Vers 2. Comp. v. 418. 419.

[7] Vers 734. Comp. v. 406-419.

[8] Vers 301, 302 et 714. Comparez *Sept chefs*, v. 729 et 817.

[9] Vers 573, 712, 713, 1049, 1088. Comparez v. 90 et 431.

[10] Comparez v. 419 et 731. Voss a eu tort de songer ici à l'Océan, qui, pour Eschyle, est un fleuve (v. 138-140, 300-302) très-éloigné du rocher de Prométhée (v. 281-285 et 300-302).

[11] Vers 4, 5 et 562.

[12] Vers 15, 142, 618, 1016, 1017.

[13] Vers 20, 117 et 130. Comp. Martial, XI, LXXXIV, v. 9.

[14] Vers 719, 720.

[15] Enseignant à Io le chemin pour aller de son rocher au pays des Amazones, il lui dit (v. 707-724) de se diriger *vers l'Orient* (v. 707) à travers des terres incultes; puis, quand elle arrivera au pays des Scythes nomades, il lui prescrit de suivre le bord de la mer pour les éviter, et de laisser aussi *sur main gauche* et par conséquent *au nord* les Chalybes (c'est ainsi qu'Eschyle appelle les forgeurs de fer du nord du Pont-Euxin), et d'aller ensuite traverser le Caucase en se dirigeant *vers le midi* (v. 722). Cette partie de l'itinéraire d'Io est inintelligible pour ceux qui, avec Welcker (*Æschyl. Tril. Prometheus*, p. 30-32 et 138-145), s'obstinent à placer sur le Caucase la scène du *Prométhée enchaîné*. Mais, pour ceux qui comprennent que Prométhée est d'abord enchaîné sur un

C'est donc dans la Scythie d'Europe, sur ce rocher au nord du Pont-Euxin, que, par ordre de Zeus, la Force et la Violence, divinités impitoyables au service du maître des dieux, sous la direction d'Héphæstos, qui exprime sa répugnance pour cette tâche cruelle, enchaînent Prométhée[1], fils de la sage Thémis[2]. Mais ils ne lui infligent et ne lui annoncent aucune autre torture. Dans toute la tragédie, il n'est pas question, pour le présent, d'un aigle comme bourreau. Ce n'est qu'après avoir menacé Zeus, que Prométhée, à la fin de la tragédie, sera condamné à ce nouveau supplice. Mais revenons à la première scène. Prométhée a écouté en silence la conversation des trois ministres de la vengence de Zeus. Quand ils sont partis, il élève la voix : dans un beau chant lyrique[3], il prend toute la nature à témoin de l'indigne traitement que les dieux lui font souffrir, à lui, dieu comme eux, et dont tout le crime est d'avoir dérobé aux dieux et donné aux hommes le feu, principe des arts. Connaissant l'avenir, il sait que ses souffrances dureront pendant de nombreuses années[4]; il avait prévu son sort, et il l'a bravé par pitié pour les hommes. Entendant des bruits d'ailes derrière son rocher, il craint quelque visite importune. Mais c'est le chœur des Océanides qui arrive : elles ont arraché à leur père la permission de venir à travers les airs consoler leur beau-frère Prométhée. Dans un dialogue lyrique[5], elles lui témoignent leur sympathie et lui insinuent de pru-

rocher au nord du Pont-Euxin, cette même partie est beaucoup plus claire que tout le reste de cet itinéraire, si défiguré par des altérations de mots et par des lacunes. Pour l'explication de l'itinéraire d'Io, voyez surtout Vœlcker, *Mythische Geographie der Griechen und Römer*, Kap. IX et XI (Leipzig, 1832, in-8°).

[1] Vers 1-87.

[2] Vers 18. Comparez v. 209, 874 et 1091.

[3] Vers 88-127.

[4] Le mot μυριέτη désigne, comme nous le verrons, un nombre très-grand, mais indéterminé, d'années.

[5] Vers 128-190.

dents conseils; mais il persiste avec une inébranlable fermeté dans sa haine contre Zeus : il dit qu'un jour, pour ne pas être renversé à son tour, Zeus aura besoin de recourir à ses conseils et ne les obtiendra qu'en s'humiliant devant lui. Ensuite, dans un dialogue non lyrique[1], Prométhée satisfait la curiosité bienveillante des Océanides, en leur racontant comment Cronos et les Titans se sont perdus pour n'avoir pas voulu suivre ses bons conseils; comment alors, de concert avec sa mère Thémis, identique à Gæa, c'est-à-dire à la Terre[2], et pour laquelle l'avenir n'a pas de secrets, il a enseigné à Zeus et aux autres dieux olympiens les moyens de saisir le pouvoir et de reléguer dans le Tartare Cronos et les Titans, et comment Zeus, une fois le maître, a distribué à son gré les pouvoirs entre les dieux. Mais Zeus a voulu détruire la race malheureuse des hommes, pour former une nouvelle race humaine : Prométhée seul s'y est opposé; il a sauvé les hommes, et il s'est attiré ainsi la colère des dieux. Les Océanides annoncent qu'elles vont quitter leur char aérien et descendre près de Prométhée, pour en apprendre davantage[3]. A peine sont-elles sur le rocher, qu'on entend la voix de leur père Océan, arrivant à travers les airs sur un quadrupède ailé, pour porter à son gendre Prométhée ses condoléances et surtout ses conseils, qui sont ceux d'un courtisan du maître nouveau. Dans une scène[4] empreinte d'une amère ironie, Prométhée l'éconduit par des paroles humiliantes. Ensuite, dans un beau chœur[5], les Océanides, restées seules avec Prométhée, lui montrent tous les peuples affligés de son sort, qu'elles comparent à celui d'Atlas, autre objet des vengeances de Zeus. Prométhée leur raconte en détail[6] les services

[1] Vers 243-276.
[2] Vers 209, 210.
[3] Vers 277-283.
[4] Vers 284-396.
[5] Vers 397-435.
[6] Vers 436-506.

qu'il a rendus aux hommes en les élevant de la vie sauvage à une condition meilleure par l'enseignement des arts. Les Océanides espèrent que, devenu plus prudent, il sera délivré un jour, et qu'il pourra être alors aussi puissant que Zeus; mais à leurs questions il répond[1] que son destin est de n'être délivré qu'après de longues misères : il dit que la puissance de Zeus, comme l'art de Prométhée, est inférieure au destin, et qu'un secret, qu'il veut taire, lui donnera un jour le moyen de se soustraire aux effets de la colère de Zeus. Les Océanides effrayées expriment[2] la crainte respectueuse que cette colère redoutable leur inspire, surtout à l'aspect de Prométhée, si malheureux maintenant, et si heureux autrefois, quand elles chantaient l'épithalame pour son mariage avec leur sœur Hésione. Alors arrive une victime innocente de Zeus, Io, fille d'Inachus, poursuivie dans ses courses errantes par l'amour de Zeus et par la jalousie d'Héra. Cet épisode d'Io[3] se rattache au sujet de la tragédie, parce qu'un des descendants d'Io sera le libérateur de Prométhée. Dans l'égarement intermittent de sa raison, la fille d'Inachus exhale sa douleur en vers lyriques. Ces plaintes lyriques d'Io, les strophes du chœur des Océanides compatissantes, une tirade ïambique où, devenue plus calme, Io raconte ses malheurs, tous ces morceaux variés précèdent, interrompent et suivent un dialogue, auquel Io prend part, et qui est coupé par de longues tirades prophéthiques et surtout géographiques de Prométhée. En présence de cette jeune fille dont un descendant à la treizième génération[4] sera son libérateur, Prométhée oublie en partie sa discrétion et ses réticences. Pour prouver à Io la sûreté de ses prévisions et pour l'engager à accepter les conseils dont elle a

[1] Vers 507-525.

[2] Vers 526-560.

[3] Vers 561-886.

[4] Vers 774.

besoin, il lui dit qui elle est, d'où elle vient, par où elle est venue; il se fait connaître à elle comme Prométhée, bienfaiteur des hommes[1], fils de la Titanide Thémis, qui lui a communiqué toute sa science de l'avenir[2]; il lui trace l'itinéraire long et compliqué qu'elle doit suivre pour arriver en Égypte, où elle deviendra mère d'Épaphus, possesseur futur de toutes les terres arrosées par le Nil[3]. Parmi la postérité d'Épaphus, il lui désigne[4], sans la nommer, Hypermnestre, sa descendante à la cinquième génération, qui, seule entre cinquante sœurs fugitives à Argos et mariées par force à leurs cousins, épargnera la vie de son époux, et dont les descendants régneront à Argos : de leur race naîtra l'habile archer[5] auquel Prométhée devra la fin de ses maux. Tous ces détails sont donnés avec des interruptions et des interversions, qui en diminuent l'aridité, mais non l'obscurité, augmentée encore pour nous par des lacunes évidentes[6]. Aux prédictions qui concernent Io, Prométhée en a mêlé une qui le concerne lui-même : comme elle voudrait mourir, il lui dit[7] que, plus malheureux qu'elle en sa qualité d'immortel, les destins ne lui permettent pas de mourir, et que toute son espérance est dans la chute future de Zeus, qui se perdra en prenant une épouse destinée à être la mère d'un fils plus puissant que son père. Mais il refuse de dire quelle est cette épouse. Après le départ d'Io et une complainte des Océanides sur le malheur de celles qui sont aimées de Zeus[8], Prométhée revient à sa prédiction de la chute de Zeus, qui succombera sous la malédiction de son père Cronos, et qui se

[1] Vers 612-614.

[2] Vers 871-874.

[3] Vers 700-741, 786-823 et 844-848.

[4] Vers 865 et suiv.

[5] Vers 871-873.

[6] Il y en a surtout une longue après le vers 791. Comparez Vœlcker, *Mythische Geographie*, p. 227-231.

[7] Vers 752-756.

[8] Vers 886, 887.

préparera pour successeur un fils maître d'un feu plus puissant que la foudre. Les Océanides épouvantées s'efforcent d'arrêter Prométhée, de peur que ses paroles ne lui attirent de plus cruels malheurs. Mais il brave le maître des dieux, qui ne peut pas, dit-il, le faire mourir[1]. Alors paraît Hermès, messager de Zeus : après avoir reproché à Prométhée sa trahison à l'égard des dieux en faveur des hommes, il lui donne le choix entre la révélation complète de son secret et un nouveau et long supplice, plus cruel que le premier. Prométhée reste inflexible. Après un échange de paroles amères, Hermès prononce la condamnation au nom de son maître[2]. Le précipice au bord duquel Prométhée est enchaîné[3] sera déchiré par la foudre, et Prométhée sera enseveli sous des amas de rochers; longtemps après, il reparaîtra à la lumière, et alors un aigle, envoyé par Zeus, viendra tous les jours se repaître de lambeaux de sa chair, et son supplice durera sans fin, à moins qu'un dieu ne consente à descendre à sa place dans la demeure d'Hadès et dans les profondeurs du Tartare. Malgré les prières des Océanides, Prométhée persiste et appelle lui-même la foudre qui doit le frapper : il répète que Zeus peut le plonger dans le Tartare, mais non le faire mourir. Cédant à regret aux avertissements d'Hermès, les Océanides se retirent. Prométhée lui-même décrit la foudre bruyante, les éclairs, l'ouragan furieux, qui viennent fondre sur lui. Ses derniers mots sont : « O ma mère, « divinité révérée, et toi, Éther, qui emportes dans ta révolu- « tion la lumière universelle, tu vois quel injuste traitement je « subis. » Ainsi se termine cette tragédie, dont l'admirable poesie se dérobe à toute analyse.

[1] Vers 908-943. — [2] Vers 944-1006. — [3] Vers 1016, 1017.

§ 13.

LE *PROMÉTHÉE ENCHAÎNÉ* NE FAISAIT PAS SUITE À UN AUTRE DRAME.

Cette tragédie devait-elle se suffire à elle-même, comme on l'a dit? Le grand poëte qui l'a créée a-t-il pu la présenter isolément aux spectateurs? Non, et je vais dire pourquoi. Mais, pour résoudre la question sans exagération et sans mélange d'erreur, il faut la diviser.

Le *Prométhée enchaîné*, que nous venons de résumer, suppose-t-il une tragédie précédente, qui serait la première de la trilogie? Welcker et tous les partisans de son interprétation de la *Prométhéide* l'affirment sans raisons valables. Hermann et ses partisans le nient avec raison; mais ils croient que cette négation entraîne celle de l'existence d'une trilogie de la *Prométhéide*, et en cela ils se trompent, comme M. Westphal l'a montré, et comme j'espère le montrer plus complétement après lui.

Je dis que le *Prométhée enchaîné* ne suppose pas une tragédie antérieure. En effet l'analyse que nous venons d'en donner prouve que cette tragédie apprend aux spectateurs tout ce qu'ils ont besoin de savoir sur les faits antérieurs au commencement du drame. Mais, sans être nécessaire, cette supposition d'une tragédie concernant aussi Prométhée et destinée à être représentée immédiatement avant le *Prométhée enchaîné*, cette supposition, dis-je, est-elle possible? Je ne le pense pas. Suivant ceux qui la défendent, cette première tragédie de la trilogie serait le Προμηθεὺς πυρφόρος, tragédie pour laquelle la rareté et la brièveté des fragments et des mentions antiques ont semblé se prêter à des conjectures dont pourtant on aurait pu trouver, comme nous le verrons, la réfutation dans ces fragments et ces mentions mêmes. Suivant la conjecture de

Welcker[1], l'action principale mise dans cette tragédie sous les yeux des spectateurs serait l'action de Prométhée dérobant le feu d'Héphæstos dans le cratère du Mosychlos, volcan de l'île de Lemnos. Mais on conçoit difficilement une telle action et un tel spectacle sur un théâtre. J'aimerais encore mieux la conjecture de Bellmann[2], d'après laquelle le lieu de la scène aurait été l'Olympe, où Hermès, témoin du méfait de Prométhée, serait venu le dénoncer aux dieux, et où Prométhée, venant plaider sa cause contre son dénonciateur, aurait été condamné par Zeus et par les autres dieux olympiens. Mais, dans l'hypothèse de Bellmann comme dans celle de Welcker, les récits rétrospectifs du *Prométhée enchaîné* auraient offert, par rapport à la première tragédie supposée, une répétition inutile et fastidieuse pour les spectateurs de la trilogie. Au contraire, si, comme nous le croyons, le *Prométhée enchaîné* était la première tragédie de la trilogie, ces mêmes récits, étant nécessaires à l'exposition du sujet traité par le poëte, ne devaient choquer ni les spectateurs ni les lecteurs.

§ 14.

LE *PROMÉTHÉE ENCHAÎNÉ* AVAIT BESOIN D'ÊTRE SUIVI D'AUTRES DRAMES SUR PROMÉTHÉE.

Le *Prométhée enchaîné* supposait-il nécessairement une continuation attendue par les spectateurs? Je dis qu'il n'en faut pas douter. Des témoignages antiques[3] nous attestent que le

[1] *Æschyl. Tril. Prometheus*, p. 7-18.

[2] *De Æschyleo ternione Prometheo*, II, III, § 73-95 et § 1141-18, p. 224-235 et p. 251-254.

[3] Voyez le scholiaste du manuscrit de Médicis, vers 510, 511 : ἐν γὰρ τῷ ἑξῆς δραματι λύεται (ὁ Προμηθεύς), ὅπερ ἐμφαίνει Αἰσχυλος; et au vers 522 : τῷ ἑξῆς δράματι φυλάττει τοὺς λόγους. Hermann, qui ne cite que le premier de ces deux textes, prétend que le scholiaste a pu vouloir dire que les deux drames se sui-

drame de la *Délivrance de Prométhée* faisait suite au *Prométhée enchaîné*. Mais, d'ailleurs, la lecture de ce dernier drame suffirait pour nous indiquer la nécessité de cette continuation, même à un point de vue purement littéraire et indépendamment des considérations religieuses que nous ferons valoir tout à l'heure. En effet, si l'on considère le *Prométhée enchaîné* comme une pièce isolée, l'épisode d'Io paraît d'une longueur démesurée et inutile pour cette tragédie, où il suffirait d'indiquer Héraclès comme libérateur de Prométhée dans un avenir lointain en dehors du drame présent. Mais, si, comme nous le croyons, le *Prométhée enchaîné* est la première pièce d'une trilogie dont la suite doit montrer la délivrance de Prométhée par un descendant d'Io, innocente victime des passions de Zeus et d'Héra, d'Io, que Prométhée a aidée de ses conseils et qu'il a encouragée par ses prédictions; alors il en est tout autrement : cet épisode, dont l'utilité devient évidente, n'a plus rien de disproportionné par rapport à la *Prométhéide* entière, dont il prépare les développements ultérieurs par son ensemble, comme aussi par certains détails. Par exemple, sans nommer Héraclès, son sauveur futur, Prométhée le désigne comme *archer;* pourquoi? Parce que, dans le second drame de la trilogie, la flèche d'Héraclès tuera l'aigle, instrument du supplice de Prométhée.

Mais surtout certaines prédictions de Prométhée concernant son destin et celui de Zeus semblent contradictoires entre elles, et le dénoûment du *Prométhée enchaîné* laisse les spectateurs et les lecteurs dans l'incertitude. Prométhée répète invariablement qu'après de longues souffrances ses maux au-

vaient *dans le manuscrit* dont il se servait. Mais le second texte signifie évidemment que l'intention du poëte avait été de réserver pour le drame suivant, destiné par conséquent aux mêmes spectateurs, certaines indications qu'autrement il aurait pu introduire dans le premier drame.

ront un terme[1]; mais comment et dans quelles conditions finiront-ils? Voilà ce que le *Prométhée enchaîné* ne nous apprend pas suffisamment, et ce que ce drame seul n'aurait pas appris suffisamment aux spectateurs athéniens, dont la curiosité légitime n'aurait pas été satisfaite. Qui cédera, Zeus ou Prométhée? Telle est la question sur laquelle porte l'intérêt dramatique de la *Prométhéide*. Or, dans le *Prométhée enchaîné*, cette question reste en suspens. Tantôt le Titan dit[2] que le terme de ses maux dépendra de la volonté de Zeus. Est-ce à dire que, si telle est la volonté de Zeus, ce terme ne viendra jamais? Ou bien est-ce à dire que Zeus peut seulement avancer ce terme? La question reste sans réponse. Tantôt Prométhée[3] aime à annoncer que Zeus est menacé d'un destin funeste, et déclare savoir comment Zeus pourrait s'y soustraire; mais il se promet de garder ce secret, qu'il considère comme le gage de sa délivrance[4]; il semble donc penser ici que Zeus pourra lui faire grâce et ensuite le prier de lui venir en aide. Il affirme[5] qu'un jour il tiendra entre ses mains le sort de Zeus, obligé de s'humilier devant lui pour obtenir la révélation du secret qui seul peut le sauver; mais il exprime[6] l'intention de laisser alors Zeus se perdre lui-même. Interrogé par Hermès, il persiste à garder son secret, qui lui est demandé non par des promesses de délivrance, mais par des menaces. Il brave Zeus et son envoyé, en prédisant[7] au maître actuel des dieux une chute pareille à celle de Cronos. Il va même jusqu'à dire que son seul espoir de salut est la chute future de Zeus[8], qui, par un mariage inconsidéré, se donnera un fils destiné à devenir

[1] Vers 98-105 et 511-513.
[2] Vers 258.
[3] Vers 515-520.
[4] Vers 524, 525.
[5] Vers 908-915.
[6] Vers 916-940.
[7] Vers 987-991 et 1001-1006.
[8] Vers 755, 756.

plus puissant que son père [1]. Une nouvelle révolution chez les dieux semble donc prédite ici comme infaillible. Mais, dans les vers suivants [2], on voit seulement que, si Zeus échappe à ce malheur, ce ne sera qu'après la délivrance de Prométhée, accomplie malgré Zeus par un descendant d'Io [3]. La fille d'Inachus a donc raison de dire [4] que ces prophéties de Prométhée sont difficiles à comprendre. Le poëte n'aurait pas suggéré ainsi cette remarque aux spectateurs, si la difficulté, qui n'est pas résolue dans le *Prométhée enchaîné,* n'avait pas dû l'être dans la suite de la *Prométhéide.*

Rappelons-nous la dernière scène du *Prométhée enchaîné :* pour punir les bravades et les menaces de Prométhée, Zeus l'a condamné, par la bouche d'Hermès, à subir deux périodes de supplices nouveaux et plus cruels; la première, de longue durée, dans les profondeurs de la terre, et la seconde, sans aucun terme, à la lumière du jour; la foudre, la tempête et une grande convulsion terrestre sont venues réaliser la première partie de la condamnation. Après ce dénoûment, qui ne termine rien, l'incertitude sur l'avenir final de Zeus et de Prométhée est plus grande que jamais. Un tel dénoûment est excellent pour la première pièce de la trilogie; mais il fait nécessairement attendre, pour la trilogie entière, un autre dénoûment, qui doit tout éclaircir et tout résoudre. Les deux tragédies qui devaient compléter la trilogie sont indiquées d'avance par les prédictions de Prométhée, quelque obscures qu'elles paraissent encore. En effet, d'après ces prédictions, d'une part il est clair qu'une seconde tragédie devait montrer Prométhée délivré de son troisième supplice, sans le consentement de Zeus, par un descendant d'Io, mais qu'après

[1] Vers 760-768.
[2] Vers 770.
[3] Vers 771-774 et 870-876.
[4] Vers 775.

cette délivrance de Prométhée, qui resterait maître du secret d'où le sort de Zeus dépendait, celui-ci devait être en danger plus que jamais, et qu'en même temps Prométhée pouvait craindre de nouveaux effets de la colère du maître des dieux; d'autre part il est clair que l'intérêt dramatique exigeait une troisième tragédie, dans laquelle une réconciliation, ménagée sans doute par Héraclès, libérateur de Prométhée et fils de Zeus, viendrait assurer pour toujours l'avenir de ces deux dieux ennemis, et donner ainsi à la trilogie entière un dénoûment satisfaisant au point de vue de l'art.

Mais ce n'était pas seulement par l'intérêt dramatique que cette double continuation du *Prométhée enchaîné* était réclamée : c'était aussi par le sentiment religieux des Athéniens et d'Eschyle lui-même. En effet nous avons vu que Zeus et Prométhée recevaient tous deux un culte public à Athènes, et qu'Eschyle respectait les dieux de sa patrie. Or, pour justifier devant les adorateurs de Zeus un drame dans lequel son ennemi jouait un rôle si sublime et si touchant, il fallait à ce drame une suite, dans laquelle une réconciliation des deux dieux effacerait le souvenir des paroles haineuses et violentes du protecteur des hommes contre le maître des dieux, et le souvenir de la malveillance jalouse de ce dernier contre le genre humain d'autrefois; il fallait aussi un dénoûment qui ferait disparaître les menaces de déchéance future sous le coup desquelles, à la fin du *Prométhée enchaîné,* Zeus exerçait contre le prophète de malheur une vengeance aussi cruelle qu'impuissante. Autrement les spectateurs athéniens de la pièce qui nous est restée auraient pu se demander si, suivant Eschyle, Prométhée, délivré malgré Zeus, n'aurait pas encore un jour une autre joie, qu'il s'était promise, celle de voir Zeus traité à son tour comme il avait traité Cronos et les Ti-

tans. Eschyle ne pouvait pas laisser les spectateurs sous cette impression.

§ 15.

COMPARAISON DE LA *PROMÉTHÉIDE* ET DE L'*ORESTIE*.

Un coup d'œil jeté sur la seule trilogie entière qui nous reste d'Eschyle nous indiquera comment il a dû procéder dans la *Prométhéide*. Ce coup d'œil rapide ne nous éloignera donc un instant de notre sujet, que pour nous y ramener avec des lumières nouvelles.

Dans l'*Agamemnon*, première tragédie de l'*Orestie*, l'exposition est largement développée, comme dans le *Prométhée enchaîné*, parce que cette exposition est faite pour l'ensemble des trois drames. Les prédictions mystérieuses de Cassandre, comme les prédictions non moins mystérieuses de Prométhée, font prévoir les deux drames suivants, qui éclaircissent les obscurités de ces prédictions par le spectacle de leur accomplissement. Le crime de Clytemnestre et d'Égisthe, objet de l'*Agamemnon*, appelle une vengeance, devoir terrible imposé par l'oracle d'Apollon au fils de la victime. Dans les *Choéphores*, Oreste, instrument de la volonté du dieu, venge son père en tuant sa mère : il a obéi aux lois de la justice et à la volonté d'un dieu d'après la croyance antique; mais il a violé une loi de la nature, et la conscience des spectateurs ne pardonnerait pas au parricide, s'il se pardonnait trop facilement à lui-même. Dans les *Euménides*, poursuivi par ses remords et par les Érinnyes vengeresses, Oreste est venu à Delphes chercher un asile dans le temple du dieu dont il a exécuté les ordres. Apollon, après avoir endormi les Érinnyes, a dirigé vers Athènes la fuite d'Oreste. L'ombre de Clytemnestre vient réveiller les sombres déesses, qui alors maudissent Apollon comme protecteur du

crime, tandis que le dieu de la lumière les chasse du seuil de son temple avec des paroles d'horreur et de mépris. Elles s'élancent sur la piste de leur victime échappée. Soudain la scène est transportée à Athènes, dont Oreste est venu implorer le secours au nom d'Apollon, en offrant aux Athéniens l'alliance d'Argos. Apollon arrive pour défendre Oreste, et la déesse Athéna est prise pour arbitre. Elle remet le jugement à l'Aréopage, et les plaidoyers commencent. Les paroles d'Apollon contre les Érinnyes et les paroles des Érinnyes contre Apollon auraient été des impiétés révoltantes dans la bouche d'un mortel. Mais, dans l'*Orestie* comme dans l'*Iliade*, les dieux avaient le droit de se disputer entre eux, et même d'être ennemis, comme Zeus et Prométhée. Si la fin des *Euménides* était perdue pour nous, comme le sont les deux derniers drames de la *Prométhéide*, des critiques prévenus en sens contraires pourraient élever, sur la première trilogie, une controverse analogue à celle de Bellmann et de Schœmann sur la seconde[1], et se demander à qui, d'Apollon ou des Érinnyes, Eschyle donnait tort dans l'*Orestie*. Mais ici, possédant heureusement l'œuvre complète d'Eschyle, nous pouvons voir que définitivement il n'y donne tort à aucune divinité. A la fin du dernier drame de l'*Orestie*, les voix de l'Aréopage se partagent également; mais le vote d'Athéna tranche la question en faveur d'Oreste : il est absous, parce qu'en tuant sa mère coupable il a vengé son père, et parce qu'il a obéi à l'amour filial et à la volonté d'un dieu, en même temps qu'à l'ordre du destin, qui voulait la punition de Clytemnestre par son fils. Mais les lois de la nature, représentées par les Érinnyes, sont respectées dans le dénoûment, puisque Oreste a beaucoup

[1] Voyez ci-dessus, § 10.

souffert et que son absolution ressemble à un pardon, auquel s'associent les Érinnyes elles-mêmes, toujours justes et devenues clémentes, mais auparavant trop inflexibles. Les sages paroles d'Athéna les ont rendues accessibles à la miséricorde. Athéna leur promet que désormais, sous le nom plus doux d'*Euménides*, elles seront plus honorées encore que par le passé dans la ville dont elle est la protectrice. En retour, les Euménides promettent de maintenir à Athènes le respect des lois divines et la prospérité, qui est la récompense légitime de ce respect. Ainsi cette tragédie, où les Euménides avaient été si vivement attaquées par Apollon à cause de leur rigueur impitoyable, aboutit à les présenter sous un aspect à la fois plus respectable et plus doux, et à exalter, sans aucun préjudice pour le culte d'Apollon, le culte spécial et la vénération profonde dont ces déesses étaient l'objet à Athènes [1].

De même, nous devons nous attendre à trouver dans le troisième drame de la *Prométhéide* la conciliation et la glorification des cultes que les Athéniens rendaient à Zeus et à Prométhée. Nous allons voir que cette attente n'est pas trompeuse, et que les trois drames de la *Prométhéide* offraient le développement suivi d'une même pensée, profondément religieuse au point de vue des Grecs. Nous trouvons ce développement magnifiquement commencé, mais nullement achevé, dans le *Prométhée enchaîné*. Passons à la *Délivrance de Prométhée*, qui faisait suite à ce premier drame.

[1] Outre la fin des *Euménides* d'Eschyle, voyez Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 39-45, le scholiaste, ad h. l., et Harpocration au mot Εὐμενίδες. Comparez Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. III, p. 84-89.

§ 16.

LA *DÉLIVRANCE DE PROMÉTHÉE*, SECOND DRAME DE LA *PROMÉTHÉIDE*.

Nous avons vu que, dans le *Prométhée enchaîné*, la scène était à distance du Caucase, sur une colline déserte, au nord du Pont-Euxin. Dans la *Délivrance de Prométhée*, au contraire, la scène est sur le Caucase même [1]. Prométhée n'est plus seulement enchaîné, comme dans le premier drame, mais, de plus, il est torturé par un aigle, qui vient de temps en temps déchirer les chairs renaissantes de ce dieu immortel. De ces différences entre les deux tragédies, Hermann et ses adhérents concluent qu'entre elles il n'y a aucune liaison [2]. De ces mêmes faits nous tirons la conclusion contraire, et nous en avons le droit, puisque la seconde tragédie nous montre dans ces faits mêmes la réalisation exacte des prédictions contenues dans la première tragédie, prédictions qu'Hermann semble avoir oubliées. Dans le drame de la *Délivrance*, Prométhée ne devait plus être sur la même colline, puisqu'à la fin du *Prométhée enchaîné* [3] Zeus l'ensevelissait vivant sous les débris de cette colline, dans les profondeurs d'un abîme ouvert par la foudre. Suivant l'annonce d'Hermès dans la même tragédie [4], Prométhée ne devait être remis au jour par un nouveau prodige que longtemps après, et il devait avoir alors un aigle pour bourreau. Mais rien, dans les paroles d'Hermès, n'indique que ce

[1] *Æschyli Fragmenta*, Fr. 69, p. 191 d'Ahrens (Didot), ou dans Cicéron, *Tusc.* II, x.

[2] Voyez Ahrens, *Æsch. fragm.* p. 188, 189 (Didot).

[3] Vers 1016-1019, 1043-1052, 1080-1090.

[4] *Prométhée enchaîné*, v. 1020-1025.

dût être dans le même lieu. Prométhée lui-même a prédit [1] que ses souffrances dureront bien des siècles. Or le premier supplice, au nord du Pont-Euxin, a été court, puisque la première tragédie en montre le commencement et la fin. Au début du second drame, les siècles du nouveau supplice, bien distinct du premier et plus cruel en même temps que plus long, sont près d'être écoulés, puisque la délivrance approche. Suivant Eschyle, comme suivant la tradition [2], le lieu où Prométhée subissait cette longue torture était le Caucase. Quant au premier supplice, moins cruel et plus court, subi par Prométhée au nord du Pont-Euxin, nous ne connaissons qu'Eschyle qui en ait parlé. Peut-être l'avait-il inventé pour faire mieux ressortir le caractère indomptable de Prométhée, et pour donner plus de développement et de variété à sa trilogie.

Mais, dit-on, sur la durée totale du supplice, commencé sur une colline au nord du Pont-Euxin, et continué avec aggravation sous terre d'abord, puis sur le Caucase, deux drames de la trilogie prétendue sont en désaccord, puisque cette durée était de *trente mille ans* (*τρεῖς μυριάδας*) d'après le *Prométhée porteur de feu* [3], tandis que, d'après le *Prométhée enchaîné* [4], elle n'aurait dû être que de *treize générations* seulement, depuis Io, qui en voyait le commencement, jusqu'à Héraclès, qui devait y mettre un terme. Mais il faut remarquer que, suivant un autre passage du *Prométhée enchaîné* [5], si l'on en prend les ex-

[1] Vers 94, 95.

[2] Voy. Apollodore, *Bibliothèque*, I, vii, § 1; II, v, §§ 11, 12; III, xiii, § 1; Strabon, IV, 1, § 7, p. 183, XI, v, § 5, p. 505, et XV, 1, § 8, p. 687 (Casaubon); Arrien, *Anab.* V, iii, et *Ind.* c. v; Eustathe sur Denys Perieg. v. 663 et 1153; Quinte-Curce, VII, iii; Hygin, *Fables* 54 et 144, et *Poëticon astronomicum*, II, xv, p. 252 (Hambourg, 1674, in-8°); Virgile, *Ecl.* vi, 42; Servius, ad h. l., et Sénèque, *Med.* v. 709; Quinte-Curce, VII, iii, etc. Comparez le faux Plutarque, *Des fleuves*, ch. v.

[3] Voyez le scholiaste du *Prométhée enchaîné*, v. 94. Cf. Hygin, *Poët. astr.* II, xv.

[4] Vers 774. Comparez v. 853.

[5] Vers 94, 95.

pressions au pied de la lettre, cette même durée aurait dû être de *dix mille ans* (τὸν μυριέτη χρόνον). Or, entre *dix mille ans* et *trente mille ans*, la différence est bien moindre qu'entre l'un ou l'autre de ces deux nombres d'années et *treize générations*. Cela posé, il est aisé de voir que l'objection est vaine, pour deux raisons. Car, d'abord, puisque les deux passages du *Prométhée enchaîné* qui donnent à cette durée, l'un une valeur de *treize générations*, l'autre une valeur de *dix mille ans*, appartiennent bien à une même tragédie, pourquoi le troisième texte, où cette valeur est de *trente mille ans*, ne pourrait-il pas appartenir à une autre pièce de la même trilogie? Mais cette première raison n'est qu'un argument *ad hominem*. La seconde raison va aller au fond de la difficulté, en montrant qu'entre les trois textes, interprétés comme ils doivent l'être d'après les habitudes de la langue grecque, il n'y a aucune contradiction. En effet, les mots τρεῖς μυριάδας n'appartiennent pas à une citation textuelle d'un vers du Προμηθεὺς πυρφόρος, mais à un résumé fait par un scholiaste, qui avait sans doute lu dans le texte ἔτη τρισμύρια ou τρισμυριέτη χρόνον. Or, en grec, d'une part, les mots μυρίας, μυρίοι, μυριέτης, désignaient tantôt le nombre fixe *dix mille*, tantôt un *grand nombre indéfini*, qui pouvait être très-inférieur à dix mille; d'autre part le mot τρίς, *trois fois*, ajouté avant un adjectif, comme μακάρ, τρίσμακαρ, ἄθλιος, τρισάθλιος, donnait à cet adjectif la valeur d'un superlatif, de sorte que, le mot μυρίοι signifiant *nombreux*, le mot τρισμύριοι signifiait *très-nombreux*. Ce sont là des faits incontestables, que nous allons pourtant confirmer par des exemples. Dans deux passages de l'*Odyssée*[1], Odysseus, déguisé en mendiant, dit qu'il était riche autrefois,

[1] XVII, 422, et XIX, 78.

et que dans sa maison il y avait des *myriades* d'esclaves, δμῶες μάλα μυρίοι. Or dix mille esclaves dans une maison sont aussi impossibles que dix mille ans en treize générations. Il s'agit donc vaguement d'un *grand nombre* d'esclaves. Le nombre τρισμύριοι s'employait de même pour un nombre très-grand et indéfini. Par exemple, dans les *Chevaliers*[1] d'Aristophane, trois personnages, qui expriment leur ennui d'attendre, enchérissent les uns sur les autres; le premier dit : *trois fois longtemps*, τρίσπαλαι; le second dit : *dix fois*, *douze fois*, *mille fois longtemps*, δεκάπαλαι, δωδεκάπαλαι, χιλιόπαλαι; enfin le troisième dit tout de suite : *trente mille fois longtemps*, τρισμυριόπαλαι. De même, le poëte comique Philémon[2], opposant à la variété infinie des caractères humains la fixité invariable des caractères des animaux, dit : prenez *trente mille renards*, τρισμυρίας ἀλώπεκας, et vous verrez qu'ils auront tous le même caractère. Il est bien évident que l'expression *trente mille*, équivalente à *dix mille*, est mise ici pour un grand nombre indéfini. Il en est de même pour les *trente mille éperviers*, τρισμυρίους ἱέρακας, et les *trente mille grues*, τρισμυρίαι γέρανοι, d'Aristophane dans les *Oiseaux*[3]. Voulons-nous des exemples où il soit question d'années? Dans l'*Anthologie*[4], une épigramme en l'honneur de Polyclès dit que *dix mille ans* (ὁ μυριέτης χρόνος), c'est-à-dire de nombreuses années, n'effaceront pas le souvenir des services que Polyclès a rendus à ses concitoyens. Dans une épigramme sur la mort et les funérailles d'un vieux pilote des parages de Thasos, le poëte Antiphile[5] dit que ce vieux débris de la vie marine est mort sur sa vieille barque, dont la

[1] Vers 1156.

[2] Dans Stobée, *Floril.* II, XXVII, § 7.

[3] Vers 1135 et 1179. Comparez les *dix mille* grues du vers 1139.

[4] *Anthol. palat.* Appendix, épigramme 149.

[5] *Anthol. palat.* IX, 242, v. 5.

carcasse a fait les frais de son bûcher funéraire, de sorte que c'est encore sur son bateau qu'il a accompli la traversée des enfers. Suivant l'expression d'Antiphile, ce vieillard, qu'il nomme Glaucus, était μυριέτης, c'est-à-dire très-âgé : certainement le poëte ne veut pas dire que ce pilote soit mort âgé de *dix mille ans*. Enfin l'auteur de l'*Épinomis*[1], c'est-à-dire un disciple immédiat de Platon, applique à une même durée, comme expressions équivalentes, les épithètes grecques signifiant littéralement *de dix mille ans et immense*, χρόνον μυριέτη καὶ ἄπειρον. Or il est clair que, si la première épithète désignait ici un nombre précis de dix mille ans, la seconde épithète serait fausse. De même, évidemment la *myriade d'années* dans le *Prométhée enchaîné*, et la *triple myriade d'années* dans le *Prométhée porteur de feu*, sont deux expressions hyperboliques, équivalentes entre elles et signifiant vaguement une longue durée. C'est ainsi qu'en français deux amis intimes, qui ne se sont pas vus depuis quelques semaines, s'abordent en se disant : Il y a *des siècles* que nous ne nous sommes vus. Or, si le temps leur a paru long, il devait le paraître aussi à Prométhée, pour qui c'était un temps de cruelles souffrances. Sur la durée de son supplice, la seule indication précise qu'on trouve dans la *Prométhéide* est celle des *treize générations* depuis Io jusqu'à Héraclès. Pour que ces treize générations donnassent trente mille ans ou dix mille ans, il aurait fallu compter 2307 ans ou 769 ans par génération : ce qui était bien loin de la pensée d'Eschyle et des Grecs. Si Eschyle comptait en moyenne, comme Hérodote[2], trois générations par siècle, il supposait environ quatre siècles et un tiers d'intervalle entre l'action du *Prométhée enchaîné* et celle de la *Délivrance de Prométhée* : ce

[1] P. 987 A. — [2] II. CXLII

qui s'accorderait assez bien avec les opinions chronologiques de l'antiquité[1]. Je m'étonne que cette explication si simple ait échappé à des scholiastes grecs et ensuite à tant de savants hellénistes modernes[2]. Ajoutons que, quoi qu'en dise Hermann, l'intervalle de temps entre les actions de ces deux drames de la *Prométhéide* ne nuit pas plus à leur liaison que l'intervalle entre l'enfance et la jeunesse d'Oreste ne nuit à la liaison entre l'*Agamemnon* et les *Choéphores* dans l'*Orestie;* car les quatre ou cinq siècles auxquels le premier intervalle se réduit, tiennent une place relativement moindre dans la vie immortelle du dieu Prométhée, que quelques années dans la vie mortelle d'Oreste.

Mais, dit-on encore, entre les deux tragédies, si elles avaient dû être représentées l'une à la suite de l'autre, il y aurait eu trop de ressemblance. Par exemple, dit-on, la scène dans laquelle, au commencement de la première tragédie, Héphæstos fait enchaîner Prométhée au nord du Pont-Euxin, aurait dû se répéter sur le Caucase dans la seconde tragédie. Nous répondrons d'abord qu'il n'était pas nécessaire d'enchaîner de nouveau Prométhée, si c'était avec son rocher et ses chaînes qu'il avait été enseveli sous terre, puis retiré de l'abîme et transporté sur le Caucase par la puissance de Zeus. Mais admettons que, suivant Eschyle, Prométhée ait dû être enchaîné de nouveau. Ce second fait mythologique, trop semblable,

[1] Ce n'était ni 10,000 ans, ni 30,000 ans, mais environ cinq siècles, que les chronologistes grecs comptaient entre l'époque d'Inachus, père d'Io, et l'époque d'Eurysthée, contemporain d'Héraclès. Voyez Castor dans Eusèbe, *Chron.* trad. arm. p. 129, éd. Mai.

[2] Welcker a négligé cette question de chronologie mythologique, qui a été tournée contre lui par Hermann. M. Westphal lui-même, qui, pour la défense de ses vues si justes sur la *Prométhéide*, avait besoin de résoudre cette difficulté, a passé à côté, en ne parlant pas des treize générations.

dit-on, au premier, n'aurait pu avoir aucun inconvénient dramatique dans la trilogie d'Eschyle, puisque, sur le Caucase, le travail pour enchaîner Prométhée aurait dû s'accomplir loin des regards des spectateurs, longtemps avant le commencement de l'action de la *Délivrance de Prométhée*, dans le long intervalle de temps supposé par le poëte entre le commencement de ce second drame et la fin du premier.

Quant aux autres ressemblances qu'on objecte, nous ne trouvons rien qui prouve qu'elles aient dû être assez grandes pour choquer et ennuyer les spectateurs de la trilogie. En effet, examinons ce qui résulte des fragments du second drame et des documents accessoires.

Non-seulement le lieu de la scène est changé, et l'époque diffère de quelques siècles; mais, de plus, la situation, bien qu'étroitement liée à celle du *Prométhée enchaîné*[1], est notablement différente dès le commencement de l'action, et cette différence s'accentue de plus en plus. Zeus s'est relâché de ses rigueurs envers la famille des Titans; mais il n'a pas pardonné à Prométhée sa persistance à désirer sa chute. Cependant, pour Prométhée même, il semble y avoir eu quelque adoucissement; l'aigle, qui devait venir *tous les jours*[2] lui enlever des lambeaux de sa chair, ne renouvelle que *tous les trois jours*[3] son cruel festin. Les Titans, libres désormais, viennent consoler Prométhée et jouent ainsi, mais dans des circonstances très-différentes, un rôle analogue à celui des Océanides, qu'ils remplacent comme chœur. A leurs paroles compatissantes,

[1] Nous venons de dire pourquoi l'intervalle de quelques siècles ne nuit pas à cette liaison.

[2] *Prométhée enchaîné*, v. 1024 : πανή-μερος.

[3] *Délivrance de Prométhée*, fragm. 69, v. 10, p. 191 d'Ahrens, *Æschyli fragm.* (Didot), ou Cicéron, *Tusc.* II. x : *tertio... quoque... die.*

Prométhée répond par une magnifique allocution ïambique qui nous reste traduite en bons vers latins par Cicéron[1] : Prométhée s'y montre fidèle à son caractère indomptable; mais, si l'on compare ses plaintes éloquentes avec celles qu'on trouve dans la première tragédie, on voit que les unes ne font nullement double emploi avec les autres. Trois fragments[2] concernent le voyage fait par les Titans pour venir du fleuve Océan et du pays des Éthiopiens au Caucase. Mais, dans le drame de la *Délivrance,* c'était le libérateur Héraclès qui devait, après Prométhée, jouer le principal rôle. Comme héros né d'une mortelle, il devait s'intéresser aux souffrances du bienfaiteur des hommes. Prométhée devait donc rappeler à Héraclès ce qu'il avait fait pour eux ; mais, à en juger par un fragment[3] qui nous reste, les détails qu'il donnait étaient ceux qui avaient été omis dans le *Prométhée enchaîné.* En effet, nous avons vu que, suivant le témoignage d'un scholiaste[4], Eschyle avait laissé de côté, dans la première pièce, ce qu'il voulait réserver pour la seconde. Ce témoignage du scholiaste concerne spécialement les prédictions de Prométhée, qui devait, par conséquent, y ajouter quelque chose dans le second drame, sans révéler pourtant son secret. Ces nouveaux traits de sa clairvoyance prophétique pouvaient s'adresser soit aux Titans, graciés par Zeus, soit à Héraclès, fils de Zeus. Sachant que Prométhée possédait le secret si nécessaire à Zeus, Héraclès espérait sans doute obtenir par un bienfait ce que Zeus, avec toute sa puissance, avait tenté en vain d'arracher à Prométhée par des menaces et des ri-

[1] *Tusc.* II, x.

[2] Fragm. 66-68, p. 190, 191 (Ahrens-Didot).

[3] Fragm. 71, p. 191 (Ahrens-Didot), ou Porphyre, *Abst.* III, xviii. p. 158.

[4] Celui du manuscrit de Médicis, v. 522.

gueurs. Cinq fragments[1] prouvent que Prométhée enseignait à Héraclès son chemin pour aller du Caucase au pays des Hespérides. Vraisemblablement il lui rappelait les aventures d'Io, son aïeule à la treizième génération, et il lui disait que de même il avait indiqué autrefois à Io le chemin de l'Égypte, où elle avait trouvé un refuge. Lié à Prométhée par la sympathie et par la reconnaissance, en même temps que par l'espérance de le réconcilier plus tard avec Zeus, Héraclès attend l'arrivée de l'aigle, et, après avoir invoqué l'archer Apollon, comme le montre un autre fragment[2], il perce de sa flèche l'oiseau de Zeus son père, et il brise les liens de Prométhée. Quant à ce dernier, autant il continue de haïr Zeus, autant il aime son libérateur, que, dans un fragment conservé par Plutarque[3], il nomme, après sa délivrance : *Fils très-cher d'un père ennemi*. Eschyle n'a donc pas suivi la tradition hésiodique[4], reproduite dans une fable d'Hygin[5], et d'après laquelle la délivrance de Prométhée aurait été la conséquence d'une réconciliation antérieure entre Zeus et lui.

Athénée[6] dit que, suivant Eschyle dans la *Délivrance de Prométhée*, l'usage des couronnes chez les hommes est destiné à honorer Prométhée par cette *compensation de ses liens*, ἀντίποινα τοῦ ἐκείνου δεσμοῦ. Sans doute, dans cette tragédie, Héraclès mettait une couronne sur le front de Prométhée délivré de ses indignes fers, et annonçait que les hommes se couronneraient désormais en l'honneur de leur bienfaiteur, qui avait tant souffert pour eux. Sans doute aussi Prométhée, délivré de ses liens, répondait à son libérateur en recevant la

[1] Fragm. 72-76, p. 192 (Ahrens-Didot). Comparez le scholiaste d'Apollonius, *Argon.* IV, 1396.

[2] Fragm. 78, p. 192 (Ahrens-Didot).

[3] *Vie de Pompée*, ch. I.

[4] *Théog.* v. 526-629 : οὐκ ἀέκητι Διός.

[5] *Fab.* 54.

[6] XV, p. 674 D.

couronne : « C'est là le meilleur des liens. » En effet, ces mots étaient attribués à Prométhée par une tradition bien connue d'Eschyle, puisqu'il la citait dans le *Sphinx*, qui était, comme nous l'avons vu [1], le drame satyrique de son *Œdipodie* : dans deux vers de ce drame, cités au même endroit par Athénée, un personnage qu'Athénée ne nomme pas, peut-être Jocaste, en offrant une couronne à Œdipe, étranger, vainqueur du Sphinx et sauveur de Thèbes, ou bien peut-être Œdipe lui-même, en acceptant cette couronne, disait : « Pour un hôte, la cou-« ronne, l'antique bandeau, est le meilleur des liens, *d'après le* « *mot de Prométhée.* »

Τῷ δὲ ξένῳ γε σίέφανος, ἀρχαῖον σίέφος,
δεσμῶν ἄρισΊον, ἐκ Προμηθέως λόγου.

Le triomphe de Prométhée et de son libérateur devait être le dénoûment de ce second drame de la trilogie, mais non le dénoûment de la trilogie entière. Car, à l'effusion de la sympathie d'Héraclès, de la reconnaissance de Prométhée et de leur joie commune, devait se mêler l'expression de craintes et d'espérances motivées par leur situation à l'égard de Zeus, toujours irrité contre son ennemi, qui, de son côté, continuait de le haïr.

Rien n'indique que l'action de cette seconde pièce de la trilogie se soit prolongée au delà de la délivrance de Prométhée par Héraclès. Du reste, cette action, telle que nous venons de l'esquisser d'après les documents antiques, est aussi étendue que celle du *Prométhée enchaîné*, ou bien que celle des *Choéphores*, seconde pièce de l'*Orestie*. Arrivons au troisième drame de la *Prométhéide*.

[1] Voyez ci-dessus, § 1, p. 5, note 3.

§ 17.

LE *PROMÉTHÉE PORTEUR DE FEU*, TROISIÈME DRAME DE LA *PROMÉTHÉIDE*.

Qu'est-ce que la tradition offrait à Eschyle comme matière de cette troisième tragédie? Pindare va compléter, sur ce point, ce qu'Eschyle nous a déjà appris par les prédictions de Prométhée dans le premier drame de la trilogie. Suivant Pindare[1], Zeus voulut épouser Thétis; mais la déesse Thémis, connaissant les arrêts du destin, savait ce que Zeus ignorait, c'est-à-dire que, si Thétis venait à avoir un fils, ce fils serait plus puissant que son père, quel qu'il fût. Suivant Eschyle[2], ce secret, duquel dépendait l'avenir du maître des dieux, appartenait à Prométhée, dont le pouvoir, en face de son persécuteur, était ainsi singulièrement agrandi au profit de l'intérêt dramatique. Mais, pour ne pas faire de tort à Thémis, Eschyle[3] voulait que Prométhée eût pour mère cette Titanide[4], considérée par le poëte comme identique à Gæa[5] et comme déesse fatidique de la terre et de l'ordre universel[6], et il voulait que le secret fatal pour Zeus eût été révélé à Prométhée par Thémis sa mère[7]. Au contraire, suivant Hésiode[8], Prométhée, fils de Japet, avait pour mère une Océanide, et Eschyle lui-même, dans les *Euménides*[9], considère Thémis comme fille de Gæa. Sur les gé-

[1] *Isthmiques*, VIII, strophes 3, 4 et 5.

[2] *Prométhée enchaîné*, v. 756-770, 908-931, et 965, 966. Comparez v. 209-213 et 873-876.

[3] *Prométhée enchaîné*, v. 18, 209, 874, 1091.

[4] *Prom. ench.* v. 870.

[5] *Prom. ench.* v. 211-212.

[6] Voyez Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 324-326.

[7] *Prom. ench.* v. 211-212.

[8] *Théogonie*, v. 507-510, 528, 614; *Travaux et jours*, v. 50. Voyez aussi Hygin. *Fab. præf.* p. 10 (Hambourg, 1674, in-8°), et Apollodore, II, 11, § 3.

[9] *Euménides*, v. 2-3.

néalogies des dieux et sur bien d'autres points de la mythologie, il y avait des traditions divergentes. Peut-être Eschyle, dans la *Prométhéide*, n'a-t-il fait que choisir, sur la généalogie de Prométhée, une tradition plus favorable à son œuvre[1]. Mais continuons de voir ce que la tradition lui fournissait.

Suivant Hygin dans un de ses récits mythologiques[2], le fameux secret fut enfin révélé à Zeus par Prométhée en vertu d'une convention par laquelle Zeus lui avait donné la liberté et son pardon. Mais telle n'était pas la manière dont les choses se passaient dans la *Prométhéide*, où, comme Prométhée l'avait prédit dans la première tragédie[3], la réconciliation ne venait qu'après la délivrance opérée sans le consentement du maître des dieux[4]. Naturellement Héraclès avait dû être présenté par Eschyle comme un heureux négociateur, qui avait obtenu de l'affection paternelle, et surtout de la prudence intéressée de Zeus, la ratification de la délivrance de Prométhée, et qui, dans l'intérêt de son père, avait obtenu de la reconnaissance de Prométhée la révélation du secret que Zeus avait besoin de connaître pour éviter de se perdre. En effet, Pindare[5] dit qu'après cette révélation Zeus et les dieux décidèrent que Thétis épouserait un mortel, et il ajoute que le centaure Chiron fut choisi par les dieux pour arranger le mariage de Thétis avec le roi Pélée, qui fut père d'Achille. Apollodore, qui fait à peu près le même récit[6], dit ailleurs[7] qu'à l'occa-

[1] Voyez M. Wecklein, *Studien zu Æschylus*, p. 23-33 (Berlin, 1872, in-8°), et M. Weil, note, dans son édition du *Prométhée enchaîné*, v. 920, et *Revue critique*, 27 avril 1872, p. 260-261.

[2] *Fab.* 54. M. Wecklein suppose à tort que cela devait se trouver dans le drame de la *Délivrance de Prométhée*.

[3] *Prométhée enchaîné*, v. 770-772.

[4] *Prométhée enchaîné*, v. 771, 772 ἄκοντος Διός.

[5] *Isthmiques*, VIII, strophes 3, 4 et 5, et *Néméennes*, III, antistrophe 2.

[6] II, v, § 4 et § 11.

[7] III, XIII, § 5.

sion des noces prochaines de Thétis et de Pélée un message fut envoyé à Chiron dans son antre, et qu'ayant appris alors quelle condition Zeus avait mise à la délivrance définitive de Prométhée, Chiron, immortel, mais souffrant d'une blessure incurable, s'offrit pour devenir mortel et pour sauver ainsi Prométhée d'un éternel supplice. Telle est bien la tradition suivie par Eschyle dans la *Prométhéide*, comme le montre la sentence prononcée par Hermès au nom de Zeus à la fin du *Prométhée enchaîné*[1], sentence irrévocable, tant que la condition posée ne serait pas remplie par le renoncement volontaire d'un immortel à l'immortalité; mais cette sentence fut révoquée cependant, comme Prométhée l'avait prédit dans la première pièce de la trilogie[2] : ce qui suppose l'accomplissement de la condition par le dévouement du centaure.

Ainsi, intervention d'Héraclès, fils de Zeus, entre Prométhée, qu'il a délivré sans le consentement paternel, et Zeus, qu'en bon fils il veut sauver, mais dont le sort dépend de Prométhée, en même temps que Zeus pourrait infliger à Prométhée de nouveaux tourments; conclusion de la paix entre les deux dieux ennemis, sans que l'un des deux ait dû s'humilier devant l'autre, et sans que Zeus, grâce au dévouement de Chiron pour Prométhée, ait eu besoin de manquer à son serment de faire durer le supplice jusqu'à ce qu'un dieu consentît à descendre au Tartare au lieu du coupable; enfin, promesses de Zeus à Prométhée en faveur des hommes, et de Prométhée à Zeus au nom des hommes, dont il a été le bienfaiteur; par suite, conciliation des cultes de Zeus et de Prométhée, cultes pratiqués tous deux à Athènes : tel paraît avoir dû être l'objet de ce troisième drame de la *Prométhéide*,

[1] *Prom. ench.* v. 1026-1029. — [2] *Prom. ench.* v. 186-192.

et cet objet paraît digne du génie d'Eschyle et conforme aux sentiments religieux du poëte et des Athéniens. Dans son *Épithalame de Thétis et de Pélée*[1], Catulle montre Zeus et Prométhée assis tous deux au festin nuptial. M. Westphal[2] pense avec raison que, dans le troisième drame de la *Prométhéide*, cette réunion des deux dieux en un même banquet avait dû être annoncée comme gage de leur réconciliation, mais sans que ce banquet fût représenté sur la scène. Maintenant il faut montrer que les témoignages antiques sur le *Prométhée porteur de feu* et les fragments qui nous restent de ce drame concordent avec nos inductions.

D'abord, que signifie le titre Προμηθεὺς πυρφόρος? Si, comme l'ont prétendu jusqu'à ce jour tous les critiques modernes à l'exception de M. Westphal, cette tragédie avait pour objet Prométhée dérobant le feu aux dieux et spécialement à Héphæstos pour le donner aux mortels, elle aurait dû être intitulée Προμηθεὺς πυροκλόπος ou πυροκλοπῶν[3]. C'est par une préoccupation étrange que presque tous les critiques modernes, à l'exception de M. Westphal[4], ont attribué le même sens au mot πυρφόρος, auquel les Grecs donnaient une tout autre valeur et un tout autre usage. De même que le verbe πυρφορεῖν signifiait *porter du feu*, ou bien *porter un flambeau allumé* (δᾳδουχεῖν)[5], de même, appliqué soit aux hommes, soit aux dieux, le nom πυρφόρος signifiait généralement *porteur de feu*, ou bien

[1] V. 285-298.

[2] *Prolegomena zu Æschylus Tragœdien*, p. 214-216.

[3] Voyez le mot πυροκλοπία appliqué à l'action de Prométhée dans l'*Anthologie palatine*, VI, 100. Comparez Nicandre, *Alexiph.* v. 272.

[4] Il faut excepter aussi M. Weiske, *Prometheus und sein Mythenkreis*, p. 524-526.

[5] Voyez Euripide, *Troyennes*, v. 352; Héliodore, *Éthiopiques*, IV, 1; Chariton, *Chéréas et Callirhoé*, II, 4, etc., et le *Thesaurus græce linguæ* au mot πυρφορεῖν.

porteur de flambeau (δᾳδοῦχος)[1]. En ce qui concerne les hommes, ce mot, quand il était pris en mauvaise part, signifiait *incendiaire* armé d'une torche[2]; en bonne part, ce même mot se disait des prêtres chargés de porter le feu pour les sacrifices[3], et des prêtres d'Arès[4], porteurs du feu sacré dans les expéditions militaires[5]. On l'appliquait aussi aux dieux. Ainsi le fléau de la peste était nommé par Sophocle[6] un *dieu porteur de feu*, πυρφόρος θεός, à cause du feu de la fièvre qu'il portait avec lui. Le même mot πυρφόρος était appliqué par Sophocle[7] à Zeus à cause de sa foudre, par Euripide[8] à Déméter à cause du flambeau qu'elle avait porté pendant qu'elle cherchait nuit et jour sa fille Perséphassa, et par le même poëte[9] à ces deux déesses, qu'il nommait πυρφόροι θεαί. Mais surtout ce mot πυρφόρος était une épithète honorifique donnée à Prométhée en raison du culte que les Athéniens rendaient à ce *dieu porteur de feu*, πυρφόρος θεός, comme Sophocle[10] l'appelle avec respect en parlant du culte qu'il recevait à Athènes[11]. Il paraît qu'on donnait aussi à Héphæstos le surnom de πυρφόρος[12]. Héphæstos, Prométhée et Athéna étaient, ainsi que nous l'avons dit[13]

[1] Voyez Euripide, *Troyennes*, v. 348, et le *Thesaurus* au mot πυρφόρος.

[2] Ce nom est donné à Capanée voulant incendier Thèbes dans les *Sept chefs* d'Eschyle, v. 431 (comparez v. 341), et dans l'*Antigone* de Sophocle, v. 135 (comparez *Œdipe à Colone*, v. 1318-1319).

[3] Lucien, *Déesse syrienne*, ch. XLII.

[4] Scholiaste d'Euripide, *Phéniciennes*, v. 392; scholiaste de Lycophron, v. 250 (comparez Lycophron, v. 1295).

[5] Xénophon, *République lacédémonienne*, ch. XIII, § 2; Pollux, I, XIV et XXXV, et VIII, CXVI; Hérodote, VIII, VI; Zenobius, *Prov.* V, 34; Diogenianus, *Prov.* VII, 15; Suidas et Photius au mot πυρφόρος, etc.

[6] *Œdipe roi*, v. 27, 28.

[7] *Philoctète*, v. 1190. Comparez *Œdipe à Colone*, v. 1658.

[8] *Suppliantes*, v. 260.

[9] *Phéniciennes*, v. 699.

[10] *Œdipe à Colone*, v. 55, 56. Comparez A. Gellius, *N. A.* XIII, XVII.

[11] Voyez ci-dessus, § 9, p. 25

[12] Scholiaste d'*Œdipe à Colone*, v. 55, 56. Comparez Euripide, *Troyennes*, v. 347: Ἥφαιστε, δᾳδουχεῖς.

[13] Voyez ci-dessus, § 9, p. 25.

et que Welcker l'a montré[1], trois divinités alliées entre elles comme présidant au feu et aux arts, et réunies par les Athéniens en un culte commun[2]. Prométhée[3] et Athéna[4] étaient représentés un flambeau à la main, et l'on célébrait, en l'honneur de Prométhée[5], d'Athéna[6] et d'Héphæstos[7], des *lampadophories*, c'est-à-dire des courses où chaque coureur portait un flambeau. Philostrate[8] nous apprend que Prométhée était invoqué sous les noms de πυρφόρε, *porteur de feu*, et de δᾳδοῦχε, *porteur de flambeau*. Ainsi ce que rappelait le surnom de πυρφόρος, donné à Prométhée de même qu'à Héphæstos, ce n'était pas le fait d'avoir volé le feu d'Héphæstos dans l'île de Lemnos, mais c'était, d'une part, le pouvoir bienfaisant de Prométhée comme dieu du feu et des arts, et d'autre part le culte qu'on lui rendait à ce titre, en même temps qu'à Héphæstos et à Athéna. Le titre même du Προμηθεὺς πυρφόρος d'Eschyle suffit donc pour nous indiquer que cette tragédie ne devait concerner ni l'action généreusement téméraire de Prométhée[9], ni

[1] *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 309, 310.

[2] Voyez Platon, *Protagoras*, p. 321 D E, et *Politique*, p. 274 C D; le scholiaste de Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 56; Apollodore, cité *ibidem*, et le scholiaste d'Aristophane, *Grenouilles*, v. 131.

[3] Voyez Lippert, *Dactyliotheca*, II, 3, et Euripide, *Phéniciennes*, v. 1138, où on lit que Prométhée avec sa torche était représenté sur le bouclier de Tydée et semblait menacer la ville de Thèbes.

[4] Voyez Eckhel, *Doctrina nummorum*, II, 484; et Welcker, *Griechische Götterlehre*, t. I, p. 310, note 50. Voyez aussi Pausanias, I, XXVI, § 7, et IX, XXXIV, § 1.

[5] Voyez Pausanias, I, XXX, § 2; Polémon dans Harpocration au mot λαμπάς, et le scholiaste d'Aristophane, *Grenouilles*, v. 1087.

[6] Aristophane, *Grenouilles*, v. 1087-1088; le scholiaste sur le vers 1087; le scholiaste de Pindare, *Olympiques*, XIII, 56; Polémon dans Harpocration au mot λαμπάς; l'*Etymol. magn.* p. 332, l. 48, etc.

[7] Hérodote, VIII, XCVIII; Ister et Polémon dans Harpocration au mot λαμπάς, et le scholiaste d'Aristophane, *Grenouilles*, v. 1087.

[8] *Vie des Sophistes*, II, XX, où il cite le rhéteur Apollonius d'Athènes.

[9] Horace (*Odes*, I, 3, v. 27) porte contre Prométhée un jugement sévère qu'Eschyle et les Athéniens auraient désavoué, quand il dit : *Ignem fraude mala gentibus intulit.*

sa condamnation, exécutée à regret par Héphæstos lui-même au commencement du *Prométhée enchaîné;* mais que le Προμηθεὺς πυρφόρος devait, au contraire, comme troisième pièce de la *Prométhéide,* montrer Prométhée rentrant en grâce près de Zeus et adoré par les mortels sous ce nom honorifique de πυρφόρος θεός, c'est-à-dire de dieu du feu, porteur d'un flambeau symbolique, de même que le titre des *Euménides* d'Eschyle suffirait pour indiquer que les Érinnyes, ces terribles déesses, contre lesquelles Oreste était protégé par Apollon, devaient, à la fin de cette tragédie, être glorifiées par les Athéniens sous le nom plus vénérable et plus doux d'*Euménides,* après leur réconciliation avec Apollon et après la fin de leur rigueur furieuse contre Oreste.

Maintenant voyons ce que des témoignages et des citations antiques nous apprennent sur le contenu du Προμηθεὺς πυρφόρος. Un vers concernant Pandore, τοῦ πηλοπλάστου σπέρματος θνητὴ γυνή[1], ne peut nous fournir aucun renseignement sur l'objet et la marche du drame. Mais une scholie nous sera plus utile. Rappelons-nous, dans le *Prométhée enchaîné*[2], les vers où Prométhée dit : «Voyez contre quels outrages «*je lutterai pendant des milliers d'années,* τὸν μυριέτη χρόνον «ἀθλεύσω.» Sur ce vers, le scholiaste fait la remarque suivante : «Dans le *Prométhée porteur de feu* (ἐν τῷ Πυρφόρῳ), Eschyle dit que Prométhée *a été enchaîné* (δεδέσθαι αὐτόν) pendant trente milliers d'années (τρεῖς μυριάδας[3]). Welcker[4] pro-

[1] Dans Proclus, sur Hésiode, *Travaux et jours,* p. 46.

[2] V. 94, 95.

[3] Hygin (*Poët. astron.* II, 15) donne la même durée, *triginta millia,* sans indiquer la source où il a puisé; mais cette source doit être aussi le Προμηθεὺς πυρφόρος. Dans deux autres textes d'Hygin (*Fab.* 54 et 144), le trait signifiant *mille* a été omis par les copistes et le nombre XXX (au lieu de $\overline{\text{XXX}}$) est resté seul.

[4] *Griechische Götterlehre,* t. II, p. 263, note 11.

pose d'effacer dans cette scholie les mots ἐν τῷ Πυρφόρῳ, pour y substituer les mots ἐν τῷ Λυομένῳ. Comme si deux mots si différents avaient pu se confondre! ou comme si deux tragédies si différentes par leur contenu, même tel que Welcker le suppose, avaient pu être prises l'une pour l'autre! C'est là une manière trop commode de se débarrasser d'un texte qui condamne une hypothèse qu'on veut maintenir. Prenons le texte du scholiaste tel qu'il est. Il dit τρεῖς μυριάδας, sans doute parce qu'Eschyle avait dit τρισμυριέτη χρόνον, et nous avons montré[1] que cette expression d'Eschyle signifiait un grand nombre indéterminé d'années; mais la question dont il s'agit ici est beaucoup plus simple. Il résulte clairement des expressions du scholiaste que la longue durée du supplice, encore *future* dans le *Prométhée enchaîné*, était déjà *passée* dans le *Prométhée porteur de feu*. Ainsi, bien loin de représenter une action antérieure à celle du *Prométhée enchaîné*, qui d'ailleurs, comme nous l'avons vu, ne devait avoir aucun autre drame avant lui, le *Prométhée porteur de feu* représentait une action postérieure à la *Délivrance de Prométhée*.

Quelle était cette action? Eschyle lui-même nous l'a fait pressentir dans le *Prométhée enchaîné*, et des documents, suffisants malgré leur rareté et leur brièveté, vont confirmer ces pressentiments, déjà justifiés, comme nous venons de le voir, par le titre même de la pièce.

Ce troisième drame était nécessaire à l'ensemble de la *Prométhéide*. Car, nous le répétons[2], après qu'Héraclès a tué l'aigle et brisé les liens de Prométhée, l'avenir du fier Titan n'est cependant nullement décidé, et il en est de même de l'avenir de Zeus. En effet, d'une part, Zeus reste toujours exposé à la dé-

[1] § 16, p. 51-55. — [2] Voyez ci-dessus, § 14, p. 45-47, et § 15, p. 49.

chéance annoncée conditionnellement par l'oracle de Thémis, et il ne connaît pas le moyen de s'en préserver; d'autre part, tant que Zeus garde le pouvoir suprême, la délivrance de Prométhée n'est pas définitive, à moins que Zeus ne la ratifie. Dans le *Prométhée porteur de feu*, la confirmation de cette délivrance par Zeus devenait le prix de la révélation du secret dont Zeus avait besoin pour se préserver du danger. Ainsi ce troisième drame montrait l'accord de deux prédictions, contradictoires en apparence, que Prométhée avait faites toutes deux dans le premier drame de la trilogie: la première prédiction[1] est celle d'après laquelle la délivrance de Prométhée, opérée contre la volonté de Zeus, ἄκοντος Διός, devait être antérieure à la réconciliation de Prométhée avec Zeus et à la révélation de l'oracle secret de Thémis : cette première prédiction avait reçu son accomplissement dans le second drame. La seconde prédiction[2], accomplie dans le troisième drame, est celle d'après laquelle cette même révélation et la réconciliation devaient être achetées par Zeus au prix de la délivrance de Prométhée, c'est-à-dire au prix de la confirmation définitive de cette délivrance déjà opérée violemment par Héraclès.

Ainsi s'expliquent également deux textes que M. Westphal[3] a négligés, savoir : le texte où, sans désignation de tel drame en particulier, Philodème déclare que, suivant Eschyle, Prométhée doit sa liberté à la révélation de l'oracle de Thémis[4], et le texte dans lequel Hygin, qui vient de citer sur Prométhée le témoignage du *poëte tragique Eschyle*, attribue la délivrance

[1] *Prométhée enchaîné*, v. 770-772.

[2] *Prométhée enchaîné*, v. 167-170, 186-192, 524, 525.

[3] *Prolegomena zu Æschylus Tragœdien*, p. 222, 223.

[4] Voyez Philodème, *de la Piété*, p. 41. ed. Gomperz (Leipzig, Teubner, 1866). M. Westphal (p. 222, 223) cite ce texte, mais avec un dédain trop facile, qui ne vaut pas une bonne explication.

de Prométhée à la reconnaissance de Zeus, averti par lui du danger auquel il s'exposait en voulant épouser Thétis[1]. Dans ces deux textes, il s'agit, non pas de l'exploit d'Héraclès tuant l'aigle et brisant les fers de Prométhée dans le second drame de la *Prométhéide*, mais de la libération définitive concédée par Zeus dans le troisième drame[2].

C'était bien le Προμηθεὺς πυρφόρος qui contenait ce dénoûment de la trilogie entière. En effet ce dénoûment est amené par la révélation opportune, que Prométhée a faite à Zeus, de l'oracle de Thémis sur les suites funestes du mariage projeté entre Zeus et Thétis. Or on trouve une indication de cette révélation dans ce vers extrait du Προμηθεὺς πυρφόρος par Aulus Gellius[3] : *σιγῶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγων τὰ καίρια, sachant garder le silence quand il faut, et parler à propos.* Telle était la règle de conduite que, dans le *Prométhée enchaîné*[4], le Titan lui-même s'était tracée pour le secret d'où dépendaient le sort de Zeus et le sien. Il a accompli la première partie de

[1] Voyez Hygin, *Poët. astron.* II, 15, p. 252 (Hambourg, 1674, in-8°) : « (Jupiter) Prometheo pro beneficio meritam retulit gratiam eumque vinculis liberavit. » M. Westphal (p. 217) ne cite de ce chapitre d'Hygin qu'une phrase qui ne peut fournir aucune objection contre lui. Il néglige les mots que nous venons de citer et qu'il aurait dû expliquer comme nous le faisons.

[2] Dans la *Fable* 144, sans citer Eschyle, duquel il s'écarte un peu, Hygin raconte que Prométhée, coupable d'avoir volé le feu et de l'avoir donné aux hommes, *fut enchaîné par Hermès*, d'après l'ordre de Zeus, *sur le Caucase*, où un aigle lui dévorait chaque jour le cœur, toujours renaissant, mais qu'Héraclès tua l'aigle et délivra Prométhée. Quant à la *Fable* 54, où Hygin dit expressément que ce fut Zeus qui, par reconnaissance, envoya délivrer Prométhée, dans cette fable Hygin ne parle pas non plus d'Eschyle, et certainement ce n'est pas Eschyle qu'il suit en cet endroit.

[3] *N. A.* XIII, xvii. Le même vers, sans autre changement que celui de *σιγῶν* en *σιγᾶν*, et de *λέγων* en *λέγειν*, se retrouve dans les *Choéphores* d'Eschyle, v. 579. De plus le scholiaste d'Ælius Aristides (p. 191, éd. Frommel) cite, comme tiré du *Prométhée enchaîné*, le vers suivant, qu'on n'y trouve plus : *πολλοῖς γάρ ἐστι κέρδος ἡ σιγὴ βρότοις.* Comparez aussi les *Euménides*, v. 278, et les *Sept chefs*, v. 608.

[4] V. 522-525 et 766.

cette règle dans les deux premiers drames; il accomplit la deuxième partie dans le drame troisième et dernier. En effet, pendant la longue durée de son supplice, il avait gardé son secret malgré toutes les sollicitations, toutes les menaces et toutes les violences. Maintenant, délivré par Héraclès, il parle, parce que le moment est venu de parler et d'assurer pour toujours sa liberté en sauvant le maître des dieux, père de son bienfaiteur. Ce fragment, si clair à sa vraie place, dans le troisième drame de la trilogie, se prête mal aux explications plus ou moins ingénieuses de ceux qui font du Προμηθεὺς πυρφόρος, auquel ce vers appartient, la première pièce de la trilogie et qui y cherchent le vol du feu par Prométhée[1].

Les citations antiques où cette pièce est expressément nommée ne nous fournissent rien de plus. Mais, dans un chapitre où Eschyle est cité sans désignation particulière d'une de ses trois tragédies sur Prométhée, Hygin[2], après avoir résumé l'action comprise dans la trilogie entière, ajoute qu'après la réconciliation avec Zeus et la libération définitive, Prométhée, tout en gardant sa couronne comme signe de victoire et d'impunité[3], dut consentir à porter au doigt un anneau de fer avec une pierre, comme souvenir des fers et du rocher où il avait subi sa peine avant que Zeus lui eût fait grâce[4]. La couronne

[1] Suivant M. Weil (Préface de son édition du *Prométhée enchaîné*, p. VII, VIII), ce vers concernerait la discrétion dont Prométhée a besoin pour ravir le feu et pour le donner aux mortels malgré les dieux. Mais cette explication pourrait convenir *tout au plus* à la première moitié du vers cité. Suivant M. Ahrens (*Æschyli Fragmenta*, p. 171, Didot), ce vers ferait partie d'une leçon de morale générale, que Prométhée adresserait aux hommes en leur donnant le feu. Évidemment ceci est de la pure fantaisie, sans souci de la vraisemblance.

[2] *Poet. astron.* II, 15.

[3] *Ut se victorem impune peccasse diceret* (p. 253, l. 5, Hambourg, 1674, in-8°).

[4] Comp. Pline, XXXVII, prœm. Dans son *Épithalame de Thétis et de Pélée* (v. 295), Catulle nous montre Prométhée assis avec Zeus au banquet nuptial, mais *portant encore des vestiges atténués de la peine qu'il avait subie autrefois, extenuata*

lui avait été donnée, comme nous l'avons vu, par son libérateur Héraclès à la fin du second drame[1]. L'obligation, peu pénible d'ailleurs, de porter l'anneau, lui était imposée, évidemment vers la fin du troisième drame de la trilogie, par le maître des dieux, jaloux de sauver ainsi son orgueil humilié devant son ancien ennemi, dont il avait été obligé d'implorer l'assistance.

Tel était donc le dénoûment du *Prométhée porteur de feu* et de la trilogie entière. De part et d'autre, l'honneur était sauf. Zeus restait à jamais le maître des dieux et des hommes, maître plus doux désormais et faisant oublier ainsi la dureté du commencement de son règne. Pour Prométhée, l'anneau de fer était compensé par la couronne, mais surtout par la liberté dont il jouissait désormais sans crainte, par un sort meilleur garanti aux hommes, ses protégés, et par le culte que lui décernait leur reconnaissance, spécialement celle des Athéniens, dont Eschyle se faisait l'éloquent interprète.

§ 18.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

En résumé, les titres des trois tragédies de la *Prométhéide* d'Eschyle expriment parfaitement la marche et l'intérêt dramatique de cette trilogie.

gerens veteris vestigia pœnæ. Dans les deux vers suivants, le poëte ne parle pas de l'aigle et ne rappelle que la *chaîne* (*catena*) qui attachait le Titan au *rocher* (*silici*). Les *vestiges* portés encore par Prométhée sont-ils les empreintes des chaînes sur ses membres? ou bien Catulle avait-il en vue l'anneau de fer que Prométhée devait porter au doigt? Je pose la question, sans oser la résoudre. Le mot *gerens* convient bien à l'anneau, et le mot *vestigia* peut signifier *ce qui rappelle le souvenir.* Pour ce sens du mot *vestigia*, comparez Virgile, *Ecl.* IV, v. 13 et 31; Cicéron, *Pro Fonteio*, chap. I, et *Pro Roscio Amerino*, chap. XXII.

[1] Voyez ci-dessus, § 16, p. 58, 59.

Dans la tragédie du *Prométhée enchaîné*, dans le Προμηθεὺς δεσμώτης, Prométhée est puni par Zeus pour le bien qu'il a fait aux mortels malgré les dieux. Mais, étant lui-même un dieu et sachant par sa mère Thémis que sa délivrance future est certaine, et que, si Zeus échappe à une déchéance pareille à celle de Cronos, ce ne sera qu'en ayant recours à lui, Prométhée aime mieux rester dans les fers et subir pendant des siècles un supplice devenu plus cruel, que de s'humilier devant les menaces de Zeus et de lui livrer son secret.

Dans la tragédie de la *Délivrance de Prométhée*, dans le Προμηθεὺς λυόμενος, Prométhée, subissant le nouveau supplice qu'il a encouru, devait sa délivrance, comme il l'avait prévu, à Héraclès, qui, descendant d'Io, était aidé, comme elle l'avait été autrefois, par les conseils du sage et audacieux Titan; mais Prométhée était délivré malgré Zeus, toujours tout-puissant, toujours irrité contre lui, et qu'il continuait de haïr.

Dans la tragédie du *Prométhée porteur de feu*, dans le Προμηθεὺς πυρφόρος, Zeus, déjà réconcilié avec son père Cronos et avec les Titans en général, finissait par se réconcilier aussi avec Prométhée. L'agent principal de cette négociation pacifique devait être naturellement Héraclès, libérateur de Prométhée et fils de Zeus et d'une mortelle. La conséquence de cette réconciliation était pour Zeus la connaissance du secret de Prométhée, dont la révélation le sauvait du danger d'une déchéance. Désormais donc, avec l'assentiment donné sans doute par Zeus dans cette troisième tragédie, les mortels, adorateurs de Zeus, pouvaient adorer en même temps leur bienfaiteur sous le nom sacré de *Prométhée porteur de feu*, nom qui rappelait, d'une part, ses attributions bienfaisantes, voisines de celles d'Héphæstos, d'autre part les *lampadophories*, fêtes

célébrées à Athènes en son honneur, de même qu'en l'honneur d'Athéna et d'Héphæstos, autres divinités protectrices des arts.

Telle était cette trilogie, dont la stucture s'accordait si bien avec la pensée qu'elle exprimait. Sans doute cette pensée a quelque chose d'étrange pour nous, habitués aux notions plus vraies, plus belles et plus morales du christianisme sur la divinité. Mais, tandis que souvent nos poëtes religieux succombent dans leurs efforts pour faire resplendir cette conception plus grande et plus haute de l'Être parfait et infini, Eschyle a merveilleusement réalisé un idéal moins élevé et moins pur, mais beau aussi par la portion de vérité qu'il renferme, surtout par la vérité saisissante de la peinture des passions humaines, que l'antiquité polythéiste agrandissait en les attribuant à ses dieux. Pour Eschyle, pour les Athéniens et pour les Grecs en général, avec leurs croyances si imparfaites, la pensée de la *Prométhéide* était profondément religieuse. Mais, pour les critiques modernes, cette pensée était difficile à découvrir et à suivre dans ce qui nous reste de cette trilogie, surtout à cause de la rareté et de la brièveté des fragments des deux tragédies perdues. Il n'est donc pas étonnant que ces critiques se soient trompés sur l'ordre de ces tragédies, en même temps que sur l'objet de l'une d'entre elles. Avant que l'interprétation vraie de la structure et de la pensée de cette trilogie eût été proposée, on pouvait être tenté, soit de se borner à l'étude littéraire de la tragédie qui nous reste, et de s'en tenir au doute sur ses rapports avec les deux tragédies perdues, soit d'adopter l'interprétation généralement admise depuis Welcker pour l'ensemble de la trilogie, malgré les objections auxquelles cette interprétation ne donne pas le moyen de répondre. Mais, depuis qu'une autre interprétation, qui satisfait entièrement

l'esprit par son accord avec les croyances athéniennes et avec les documents antiques, et qui coupe court à toutes les objections, a été trouvée par M. Westphal, et surtout maintenant que, si je ne me fais pas illusion, cette interprétation nouvelle est mise en pleine lumière, il me paraît difficile, pour les hommes compétents qui l'auront examinée, d'en préférer une autre ou de n'en vouloir accepter aucune.

Si cette restitution de la pensée et du plan de la *Prométhéide* peut augmenter l'admiration judicieuse et réfléchie des lecteurs pour le *Prométhée enchaîné* et pour le puissant génie d'Eschyle, notre but est atteint. Nous pensons que les œuvres d'Eschyle seront d'autant plus admirées qu'elles seront mieux comprises, non-seulement dans leurs difficultés grammaticales et dans leur forme littéraire, mais encore dans leur pensée intime et dans leurs rapports avec les croyances et les sentiments du poëte et de ses contemporains.

MÉMOIRE

SUR

LES MARTYRS CHRÉTIENS

ET

LES SUPPLICES DESTRUCTEURS DU CORPS,

PAR M. EDMOND LE BLANT.

Première lecture 13 février 1874; 2e lecture : 2 mars 1874.

Parmi ceux qui ont étudié les Actes des martyrs chrétiens, quelques-uns se sont arrêtés à un fait digne de remarque par sa fréquente reproduction. Des auteurs de livres sur la magie, et entre autres Delrio, se sont demandé comment des saints jetés dans les flammes, dans les flots, livrés aux bêtes féroces, ont été, par une grâce d'en haut, soustraits à ces terribles dangers, tandis que la protection divine leur a manqué dès que leurs bourreaux les ont frappés avec le fer [1]. Un demi-siècle plus tard, Thomas Hurtado revient sur ce point et conclut, avec Delrio, que le sacrifice des martyrs s'est accompli sous cette dernière forme parce que le glaive est l'instrument ordinaire et régulier de la justice [2]. En 1757, un prêtre ita-

[1] Delrio, *Disquisition. magic.* l. I, q. 21. Éd. de 1604, t. I, p. 186, 187.

[2] P. Th. Hurtado, *Resolutiones ortho-doxo-morales de vero martyrio*, p. 144. Resol. XXXV, sect. IX.

lien, Baruffaldi, consacre au mêmé sujet une interminable dissertation et se range à l'opinion ancienne, en ajoutant que le fait signalé s'est produit par la volonté de Dieu[1]. « Mais c'est « là le point en litige, objecte Arevalo dans ses notes sur Pru« dence ; il reste maintenant à expliquer pourquoi Dieu en « aurait décidé ainsi. » Puis il ajoute que, s'il a été donné aux saints de défier les plus terribles des supplices infligés à leur constance, c'est afin de montrer clairement qu'elle découlait d'une source divine. Ce que l'on a dit avant lui ne le satisfait guère, et sa propre explication ne paraît de même le contenter qu'à demi[2].

Bien qu'il s'agisse ici d'un fait sur la réalité duquel les anciens eux-mêmes sont parfois loin de s'accorder[3] et qu'accompagnent trop souvent des circonstances toutes légendaires, la multiplication singulière des récits qui le mentionnent appelle l'examen, et la solution de la question qu'il soulève me paraît devoir être cherchée non point, comme on l'a fait, par voie de conjecture, mais par l'emploi des procédés ordinaires de la critique.

Le premier soin doit être de réunir, ce que l'on n'a pas encore songé à faire, les textes qui serviront de base à la discussion; et, si je m'égare dans leur étude, j'aurai, du moins, facilité ici l'examen du problème à résoudre.

L'une des relations les plus connues en rectifie tout d'abord les termes, en montrant que le fer n'était pas le seul instru-

[1] *Nuova raccoltà d'opuscoli scientifici e filologici*, Venezia, 1757, p. 255-355, *Del colpo di spada o qualunque ferro tagliente non mai vanno o fallace nel decapitare o dar la morte a i martiri di Cristo.*

[2] *Prudentii carmina.* Ed. Romæ. 1789, p. 884 et 1219.

[3] D'après les textes occidentaux, sainte Agnès, préservée des flammes, aurait été tuée par le glaive; selon les relations orientales, elle aurait péri sur le bûcher. (Voir, à la fin des *Actes de sainte Agnès*, par Mgr Bartolini, la réunion des textes relatifs à cette martyre.)

ment de supplice infaillible, quand d'autres étaient demeurés sans effet. Le bûcher de sarments et de roseaux sur lequel saint Romain devait périr fut noyé, dit Eusèbe, par une pluie miraculeuse, et ne put être allumé; après ce fait et un autre que les anciens signalent également comme un prodige, le martyr, jusqu'alors protégé par le Seigneur, est étranglé dans sa prison [1]. Demeuré debout et inattaquable au milieu des flammes, saint Polycarpe succombe sous un coup de poignard [2]. Les gladiateurs égorgent avec l'épée saint Tarachus et ses compagnons, qu'avaient épargnés les bêtes féroces [3]. On décapite Firmus et Rusticus, que le feu du bûcher n'a pu atteindre [4]. Les relations que Ruinart n'a pas comprises dans son recueil des *Acta sincera* présentent souvent des traits semblables : saint Cyrille, sainte Agnès, saint Zénon, périssent de même sous le glaive, après avoir défié l'atteinte du feu [5].

Empruntés aux écrits des Pères, aux meilleurs Actes des martyrs, à ceux qui, bien que suspects en certains points, n'en procèdent pas moins, dans leur ensemble, de traditions, de récits répandus au premier âge de l'Église, les exemples que je viens de citer pourraient être augmentés de beaucoup d'autres. Ils suffiront à établir l'existence du fait relevé par nos prédécesseurs, et dont l'explication me semble devoir être cherchée dans l'étude des croyances vulgaires aux temps antiques.

[1] «Duo mirabilia.» *Eusebii Pamphili opuscula*, Ed. Sirmond, p. 95; *De martyribus Palæstinæ*, c. II. Prudent. *Perist.* X, s. Rom. v. 846 et suivants. Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. V, p. 210.

[2] *Ecclesiæ Smyrnensis epistola, de martyrio S. Polycarpi*, § 15 et 16 (Ruinart, *Acta sincera*, éd. de 1715, p. 43).

[3] *Acta S. Tarachi*, § 10 et 11. (*Acta sincera*, p. 446).

[4] Maffei, *Istoria diplomatica*, p. 309, 310 et *Acta sincera*, éd. de Vérone, p. 547.

[5] Adon et *Martyrol. rom.* 9 jul.; *Acta S. Agnetis*, c. I, § 11, Bolland, 21 jan. *Acta S. Zenonis et Zenæ*, c. II, § 15 et 16. Bolland. 23 jun.

I.

Tout semble avoir été dit et écrit sur la constance des martyrs; il n'est point de formule d'éloges que l'admiration de leurs contemporains, celle des âges suivants, n'ait épuisée; et cependant, si, reportant ses regards vers les siècles où tant de chrétiens périrent pour le nom du Seigneur, on se pénètre des idées répandues alors dans le monde, le sacrifice d'un grand nombre de saints prend des proportions plus hautes. Il ne s'agit plus seulement pour eux de tortures défiées, d'angoisses surmontées, de silence imposé à la chair frémissante sous la main du bourreau. La résistance aux fureurs des idolâtres exigeait quelquefois un plus grand effort; ceux qui se résignaient à périr sur le bûcher, dans les flots, sous la dent des bêtes féroces, devaient s'armer devant la mort d'une résolution plus ferme.

Aux yeux de la foule, en effet, l'anéantissement du corps venait en même temps faire obstacle à la résurrection promise, à la future béatitude. En vain, le Seigneur avait dit : « Ceux « qui peuvent tuer le corps ne sauraient tuer l'âme, » l'étrange persuasion dont je parle était entrée, et pour longtemps, dans l'esprit de la masse des fidèles.

Les anciens âges lui avaient légué, en cet endroit, de sombres terreurs. Répandue chez les Israélites aussi bien que chez les idolâtres, l'horreur pour le défaut de sépulture régnait toujours dans les esprits, et la croyance aux malheurs appelés sur les morts par la privation du tombeau devait rester, si je puis parler ainsi, l'un des dogmes de la multitude.

Les cadavres des maudits étaient abandonnés sur le sol, livrés aux injures de l'air, à la voracité des bêtes sauvages.

Ainsi avait-il été fait pour Joachim, pour Jézabel et plus tard pour saint Étienne accusé de blasphème[1]. Vingt fois, l'antiquité classique nous montre errantes et tourmentées les âmes des morts restés sans sépulcre, Elphénor, Patrocle, Palinure, Crassus, Architas et tant d'autres[2]. Jusqu'au jour où les derniers devoirs furent rendus à Caligula, la maison où il avait péri resta troublée de bruits épouvantables[3]. Pline, Lucien, avant eux le vieux Plaute, parlent de fantômes apparus pour demander un tombeau[4]. A ceux qui n'avaient point obtenu la *justa sepultura*, le passage du Styx était fermé, et, durant un siècle, leurs ombres erraient désolées sur ses rives[5].

Aussi était-ce un crime irrémissible que de ne pas ensevelir, suivant les rites accoutumés, ceux que venait de frapper la mort. Le prestige même de la victoire n'avait pu sauver les généraux coupables de n'avoir pas relevé les corps des Athéniens tombés dans le combat des Arginuses[6]; et, plus tard, un autre navarque, Chabrias, laissait volontairement échapper les fruits d'un succès militaire pour recueillir et ensevelir ses morts[7].

Les criminels seuls devaient être privés du repos de la tombe; les corps des traîtres, des ennemis de la patrie, des grands coupables, étaient ignominieusement abandonnés, et parfois même l'humanité des Romains recula devant l'application d'une pareille rigueur[8].

[1] *Jerem.* XXII, 18; XXXVI, 30; IV. *Reg.* IX, 10; *Epist. S. Luciani de revelatione corporis Stephani martyris primi*, § 3. (S. August. ed. Bened. t. VII, appendix.)

[2] *Odyss.* XI, 73; *Iliad.* XXIII, 71, Virg. *Æn.* VI, 337; Lucan. *Phars.* I, 11; VIII, 392, 393; Horat. *Od.* I, XXVIII.

[3] Suet. *Calig.* LIX.

[4] Plin. *Epist.* VII, VII; Lucian. *Philopseud.* XXXI; Plaut. *Mostell.* II, II, v. 497.

[5] Virg. *Æn.* VI, 315-383. Cf. Tertull. *De anima*, c. LVI.

[6] Xénophon, *Hellen.* I, VII.

[7] Diod. Sicul. XV, XXXV; cf. Egger. *Observations sur un fragment oratoire en langue grecque* (*Revue archéol.* 1862).

[8] Plut. *In Anton.* II; l. 1, 2, 3 *De cadav*

C'était déjà trop, semblait-il, qu'un sort impitoyable condamnât les naufragés à demeurer sans sépulcre. Sous cette forme, le trépas apparaissait plus redoutable et plus horrible; devant elle, les anciens ne trouvaient qu'un seul et même cri de terreur. Être la pâture des poissons, perdre l'espoir de la sépulture qui assurait le repos éternel, c'était là un sort que le plus grand nombre ne pouvait envisager sans trouble.

Exilé, résigné à tout souffrir, Ovide, au milieu d'une tempête, s'écriait : « Je ne crains pas de périr; je crains la mort « terrible qui me menace. Que j'échappe au naufrage et je sa- « luerai le trépas comme un bienfait. On se console du moins, « en expirant, d'abandonner son corps à la terre, de laisser ses « restes à qui vous aime, d'espérer un sépulcre et de ne pas « être jeté en pâture aux monstres de la mer[1]. »

Obtenir un tombeau pour sa dépouille, tel était le vœu, le but suprême. En racontant un accident de mer dans lequel il a failli périr, Synésius nous introduit au milieu des voyageurs affolés. « Tout à coup, dit-il, quelqu'un s'écrie qu'il faut se « mettre au cou le peu d'or que l'on peut avoir; on obéit, cha- « cun s'attache ou l'or ou les objets de prix; les femmes se pré- « parent et distribuent des cordonnets à qui en manque. C'est « un usage qui a sa raison d'être. Le cadavre du naufragé doit « porter avec lui le prix de sa sépulture. Celui qui rencontre « le corps sur le rivage et profite de cette trouvaille redoutera « la colère céleste, s'il ne rend à qui l'a enrichi une faible part « de ce qu'il en a reçu. C'est dans cette pensée que se disposent « tous mes compagnons d'infortune[2]. »

Synésius n'est pas le seul qui nous renseigne en cet endroit. Une lettre d'Alciphron rapporte l'entretien de gens qui ont

punitor. (*Digest.* XLVIII, 24): Paul. *Sentent.* I. XXI, 16.

[1] *Trist.* I, II, v. 51-56.

[2] *Epist.* IV. Fratri Evoptio.

vu du rivage les fureurs d'une mer agitée. « Attendons, dit « l'un d'eux, que la tourmente s'apaise et que le ciel redevienne « serein; nous irons visiter la grève, et, si les vagues y ont jeté « le corps de quelque naufragé, nous l'ensevelirons suivant « les rites. Immédiate ou non, la récompense d'un tel acte de « piété est certaine; sans parler des objets de valeur qu'on « espère rencontrer et recueillir, le sentiment du devoir accom- « pli satisfait et relève le cœur[1]. »

Avec la crainte d'être privé du bienfait de la sépulture, une autre pensée troublait encore les malheureux menacés de périr dans les flots. Vaguement indiquée dans un passage où Philon explique comment l'homme doit vivre et mourir dans son élément[2], elle est nettement développée par des écrivains d'un âge postérieur. Homère, disait Servius commentant une exclamation d'Énée, Homère enseigne que le trépas des naufragés est chose horrible; car l'âme est de feu et s'éteint pour toujours dans l'élément qui lui est contraire[3]. La scène de la tempête décrite par Synésius témoigne de la même croyance : « Je l'atteste, dit-il, par la Divinité que vénère la phi- « losophie, je ne pouvais, devant un tel péril, me défendre de « songer à Homère; peut-être, pensais-je, il a dit vrai lorsqu'il « explique que l'âme des noyés périt avec eux. » Synésius n'était pas le seul passager qui se troublât l'esprit d'une pareille crainte. Des soldats, ses compagnons de voyage, tirent à la fois leurs épées. « Je les interroge, poursuit-il; ils me ré- « pondent que, dans un naufrage, mieux vaut jeter son âme

[1] Lib. I. Epist. X. Ed. Bergler, t. I, p. 55, 56.

[2] *Adversus Flaccum*. Ed. Mangey, t. II, p. 544.

[3] *In Æneid*. I, 98 : « *Ingemit*, non prop- « ter mortem; sequitur autem *O ter qua- « terque beati;* sed propter mortis genus « Grave est enim, secundum Homerum, « perire naufragio, quia anima ignea et ex- « tingui videtur in mari, id est in elemento « contrario. »

« au vent que de la perdre au fond des mers; c'était penser « instinctivement comme le poëte, et je les en approuvai[1]. »

Le Dieu de la philosophie, que prend à témoin Synésius, n'aurait point, je pense, applaudi aux secrètes émotions de son adepte. Depuis longtemps les philosophes avaient cherché à réagir contre les terreurs du vulgaire. Un hémistiche de Virgile, un vers de Mécène, un autre de Lucain, un texte de Pétrone, montrent que tous n'acceptaient pas un semblable préjugé[2]. Sénèque écrivait ces paroles dignes d'être prononcées par une bouche chrétienne. « L'âme divine, prête à sortir du « corps, ne s'inquiète pas de sa dépouille. Qu'importe que « ces restes disparaissent par le feu, soient recouverts de terre « ou déchirés par les bêtes sauvages? Celui qui ne tremble ici-« bas devant aucune menace ne craindra pas pour son corps « inanimé les fureurs qui, pendant la vie, ont été impuissantes « à l'émouvoir. Je ne redoute ni l'abandon de mon cadavre ni « les crochets infâmes qui pourraient le traîner[3]. »

Vains efforts de la philosophie contre d'instinctives terreurs. Ovide, Virgile, Horace, Properce, Philon, Synésius avant sa conversion au christianisme, de nombreuses pièces insérées dans l'Anthologie grecque, en attestent la persistance[4], et une révolution profonde pouvait seule les atteindre dans leur base en jetant dans le monde d'autres idées sur la destinée de l'âme immortelle.

[1] *Epist. cit.*

[2] *Æn.* II, 646; Senec. *Epist.* XCII; Luc. *Phars.* VII, 723; Petron. *Satyr.* CXV, cf. s. August. *Civ. Dei,* I, XII in fine.

[3] *Epist.* XCII. Voir, sur ce thème des philosophes, Lactance, *Inst. div.* VI, XII.

[4] Voir ci-dessus pour Ovide, Virgile, Horace, Philon et Synésius. Propert. III, VI, v. 9. *Antholog. græca*, Sepulchralia, n[os] 265 et suivants.

II.

Il était donné au christianisme d'accomplir cette œuvre difficile; mais la lutte devait être longue; avant de disparaître à jamais, le tenace préjugé des anciens devait se déplacer et revêtir une forme adaptée aux idées nouvelles.

Avec les doctrines chrétiennes s'évanouissent la crainte du Styx infranchissable, des rigueurs de Charon, vieilles fables dont s'étaient égayés les philosophes [1]. Mais une secrète inquiétude succédait aux terreurs des païens; détruit par une mort violente, le corps ressusciterait-il? sa disparition ne mettrait-elle pas au néant la récompense promise? Le chrétien renaît pour que son être participe tout entier au jugement; si le corps ne sort point du tombeau, l'âme ne peut recevoir la couronne; elle est exclue à tout jamais de la béatitude céleste [2]. Telle était la doctrine enseignée par les Pères, et l'une de ses applications, à coup sûr les plus inattendues, est fournie par un texte de Lactance non signalé jusqu'à cette heure. Dans la pensée de l'écrivain, la règle dont je parle s'était étendue jusqu'à Jésus lui-même. « Si le Seigneur a accepté, dit-il, le « supplice de la mise en croix, c'est que son corps devait rester « entier et que la mort, sous cette forme, ne mettait pas obs- « tacle à sa résurrection [3]. »

Comment espérer se soustraire à la loi subie par celui dont

[1] Cic. *Tuscul.* I, 5, 6; Senec. *Epist.* XXIV; Juven. *Sat.* II, v. 149-152; cf. S. August. *De cura pro mortuis gerenda*, c. I et IX.

[2] Tertull. *Apolog.* XLVIII « Ratio resti- « tutionis destinatio judicii est; » cf. *De anima*, IV, S. Chrysost. *Homil.* XXXIX *in Epist. I Cor.* § 3. *Εἰ γὰρ οὐ ἀνίσταται το σῶμα, ἀστεφάνωτος ἡ ψυχὴ μένει ἔξω τῆς μακαριότητος ἐκείνης τῆς ἐν οὐρανοῖς.*

[3] *Instit. div.* IV, XXVI; « ... Ut integrum « corpus ejus conservaretur quum die tertio « resurgere ab inferis oportebat, etc. »

la mort, le séjour aux lieux sombres, la résurrection, étaient le type de nos fins dernières [1]?

Le début de la *Cité de Dieu* nous montre quel lien étroit la masse des fidèles établissait entre la conservation du corps et sa reconstitution future. Un terrible désastre avait fondu sur Rome; les hordes d'Alaric venaient de la couvrir de sang et de ruines; des milliers de cadavres avaient été abandonnés sans sépulture. Écoutons les enseignements donnés par l'évêque d'Hippone à ceux que troublait ce dernier malheur.

« Combien de chrétiens, me dira-t-on, n'ont pu, dans cette « tourmente, être mis au tombeau. C'est là ce qu'une foi pieuse « ne saurait guère redouter, car il est écrit que pas un cheveu « de notre tête ne périra, et les bêtes qui dévorent un cadavre « ne sauraient l'empêcher de ressusciter. La Vérité ne dirait « pas : « Ceux-là qui tuent le corps sont impuissants à tuer « l'âme, » si ce que l'ennemi peut faire des restes de ses victimes « était un empêchement à l'autre vie. Dieu nous garde de ré- « voquer en doute ce qu'a dit la Vérité! Le sol n'a point re- « couvert un grand nombre de chrétiens égorgés; mais nul « d'entre eux n'a pu être séparé du ciel et de la terre que rem- « plit de sa présence celui qui sait d'où la créature doit être « rappelée pour la résurrection. Les gentils ne peuvent insulter « aux chrétiens demeurés sans sépulture, car il nous est promis « que non-seulement la terre, mais tous les éléments dans le « sein desquels le corps serait confondu, le rendront à la vie « éternelle, quand viendra le jour fixé par le Très-Haut [2]. »

Je dois le rappeler ici : annoncé autrefois à Athènes et accueilli par des railleries, le dogme de la résurrection fut de ceux

[1] S. Iren. V, XXI, 3; S. Greg. magn. *In Ezech.* l. II, Hom. VIII, § 5; cf. *Inscriptions chétiennes de la Gaule*, t. II, p. 397.

[2] *Civ. Dei*, I, XII; *De cura pro mortuis gerenda*, II, VI.

que les chrétiens acceptèrent le plus difficilement. L'intelligence d'un tel mystère exigeait, écrit Origène, une culture de l'esprit qui n'appartient qu'au petit nombre[1]; ignorants et païens se rencontraient, en cette matière, dans une même objection[2]. Parmi ceux des docteurs de l'Église qui les combattirent avec le plus d'éloquence, quelques-uns même avaient douté d'abord; Tertullien et saint Grégoire le Grand s'accusent d'avoir cédé à ce manque de foi[3]. L'incrédulité ne devait disparaître que lentement; l'illustre pape que je viens de nommer, avant lui saint Jean Chrysostome, au VIe siècle Grégoire de Tours, au IXe même Jonas d'Orléans, constatent d'obstinées résistances à l'admission du dogme consolateur[4].

La difficulté de comprendre comment pourraient être reconstitués les éléments d'un corps évanoui, telle avait été, telle restait la cause principale du doute[5].

Un dialogue rapporté dans l'*Historia Francorum* nous initie aux disputes engagées sur nos fins dernières dans la seconde moitié du VIe siècle. Grégoire de Tours raconte comment un prêtre gaulois infecté, dit-il, de l'hérésie saducéenne, soutint longuement contre lui la thèse des incrédules.

« Des os réduits en poudre, disait cet homme, peuvent-ils « donc reprendre l'existence et former un être vivant?

« Certes, lui répondait l'évêque, nous croyons que Dieu res-

[1] *Contra Celsum*, l. V, p. 242, ed. Cantabr.

[2] *Liber de promissionibus et prædictionibus Dei*, pars IV, c. XVIII. (Dans l'appendice des œuvres de S. Prosper d'Aquitaine.)

[3] Tertull. *Apol.* XVIII « Hæc et nos risi« mus aliquando; » S. Greg. magn. *Homil. in evang.* II, XXVI, § 12 : « Multi enim de « resurrectione dubitant, sicut et nos ali« quando fuimus. »

[4] S. Greg. magn. *loc. cit.*; S. Chrysost. *Hom.* IV, *in Ep. I ad Cor.* § 6; Greg. Tur. *H. Fr.* X, XIII; Jonas Aurel. *De instit. laic.* l. III, c. XVI; voir encore Samso, *Apologeticus*, l. II, *Præfat.* § 4, dans Florez, *España sagrada*, t. XI, p. 379.

[5] Tatian. *Advers. Græc.* § 6; S. August. *Sermo* CXX, *De diversis*, § 12; *Liber de promissionibus Dei*, IV, XVIII, etc.

« suscitera sans peine le cadavre tombé en poussière et divisé « par le vent sur la terre et sur les eaux.

« Vous vous trompez, répliquait l'incrédule, et vous soutenez « une grande erreur avec des paroles séduisantes, lorsque vous « dites que l'homme dévoré par les bêtes, englouti par les flots, « mangé par les poissons, dispersé par le courant des eaux, « détruit par la putréfaction dans le sein de la terre, sera res- « suscité un jour[1]. »

Les inscriptions, qu'on doit toujours placer au premier rang lorsqu'on veut pénétrer dans le secret de l'idée vulgaire, les inscriptions témoignent d'une même inquiétude. Moins absolus dans leur doctrine que le prêtre gaulois dont je viens de rapporter les paroles, leurs rédacteurs admettent la reconstitution du corps par celui dont la toute-puissance réparera ce qu'elle a su créer; mais, pour que l'homme se relève un jour, il faut qu'il ait reçu la sépulture et que jamais une main impie ne soit venue disperser ses ossements.

Une imprécation gravée sur un marbre funéraire de Rome menace en même temps les violateurs des deux châtiments associés par les croyances d'alors, la privation de tombeau, le défaut de résurrection[2] :

.......INSEPVL
TVS IACEAT NON RE
SVRGAT.......

[1] Greg. Tur. *H. Fr.* X, XIII. Le texte même des livres saints fournit ici une réponse. « La mer, avait écrit saint Jean, « rendra les morts ensevelis sous les eaux. » (*Apoc.* XX, XIII.) Grégoire de Tours rappelle à son contradicteur cette parole que traduit curieusement une ancienne mosaïque de Torcello près de Venise. Ce tableau, dont je dois la connaissance à mon savant confrère, M. Renan, représente la résurrection et le jugement dernier. Au milieu est figuré un ange sonnant de la trompette. A droite, la mer représentée par une Amphitrite entourée de monstres marins, dont chacun rend par la bouche un mort; à gauche des lions et autres bêtes sauvages rejetant aussi des cadavres.

[2] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 436.

Une inscription de Côme, que j'ai déjà eu l'occasion de faire connaître, témoigne plus explicitement encore de la pensée répandue chez tant de fidèles. C'est une épitaphe autrefois placée dans un sanctuaire, et dont la fin, malheureusement mutilée, serait aujourd'hui perdue pour nous, si les manuscrits de Peiresc ne nous avaient gardé une copie complète de ce curieux monument[1]. En tête du marbre, qui me paraît appartenir aux dernières années du VIe siècle, est gravée, entre deux vases, l'image d'un agneau soutenant une longue croix latine; au-dessous se lit l'épitaphe suivante :

B M
HIC REQVIESCIT IN PACE
FAMVLA XPI GVNTELDA
SP F QVI VIXIT IN HOC SE
CVLO ANNVS PS MS L
DPS S D III KL SEPT
ITER HIC REQVIESCVNT
BASILIVS FILIVS IPSIV VNA C
FILIO SVO CVNTIONE QVI VIXIT
IN HOC SECVLO ANNVS PL MS L (?)
ADIVRO VOS OMNES XPIANI
[ET TE CVSTVDE BEATi
IVLIANI PER DO ET PER TREMENDA DIE
IVDICII VT] HVNC SEPVLCR [VM VIOLARI
NVNQVAM PERMITTATIS SED CONSERVETur
VSQVE AD FINEM MVNDI VT POSIM
SINE IMPEDIMENTO IN VITA REDIRE
CVM VENERIT QVI IVDICATVRVS EST VIVOS
ET MORTVOS][2]

[1] Bibliothèque nationale. Département des manuscrits, supplément latin, n° 101, t. I, f° 16. La portion existante de l'inscription est conservée à Côme, dans le palais Giovio où je l'ai copiée.

[2] Les mots placés ici entre crochets sont

Ainsi donc, dans la pensée de ceux que rappelait cette épitaphe, les cadavres privés de tombeaux ou arrachés de leur sépulture avant l'heure du jugement dernier, n'avaient point part à la résurrection.

Plus d'un pourtant, parmi les Pères, s'était élevé contre une telle pensée. Nous l'avons vu pour notre Grégoire de Tours; avant lui, Tatien, Athénagore, saint Chrysostome, saint Augustin, s'étaient prononcés dans le même sens. Le défaut de sépulture, la destruction du cadavre, disaient-ils, sont chose indifférente et n'empêchent pas la renaissance promise[1]; mais l'enseignement même du saint évêque d'Hippone laissait quelque place au préjugé : « Les soins qu'on rend aux morts, « écrivait-il, témoignent de la foi en la résurrection. » Un lien commun s'établissait ainsi entre l'ensevelissement et la renaissance future, et je doute qu'en lisant ces paroles tous les chrétiens aient su dégager, dans l'acte recommandé à la piété des survivants, l'intention purement symbolique de la raison d'être, attribuée par la foule à la mise au tombeau.

Le petit nombre pouvait seul s'élever à des conceptions mystiques dont les rêves de l'ascétisme dépassèrent plus tard la mesure. Au VI[e] siècle, en effet, des pénitents demandaient comme une grâce de ne pas être ensevelis ainsi qu'il convient à des hommes, mais jetés, comme des bêtes mortes, dans les champs ou dans le cours des fleuves[2]; vœu bizarre, quelque-

tirés du manuscrit de Peiresc. Deux copies informes de ce qui reste aujourd'hui de cette inscription ont été données par Rovelli, *Storia di Como*, t. I, p. 329, et Allegranza, *De sepulcris christianis in ædibus sacris*, p. 166. Une autre transcription de la partie existante du monument se trouve dans l'intéressant recueil publié par M. Bernasconi et intitulé : *Le antiche lapidi cristiane di Como*, Como, 1861, in-8°, p. 29.

[1] Tatian. *Oratio adversus Græcos*, § 6; Athenag. *De resurr.* § 4; *Quæstiones Græcæ ad christianos*, § 15 à la suite des œuvres de saint Justin; Joh. Chrysost. *Homil. in S. Drosid.* § 6; S. Aug. *De civ. Dei*, I, XII.

[2] Joh. Climac. *Scala paradisi*, Grad. v.

fois exaucé, et dans l'expression duquel l'extrême humilité chrétienne et la forfanterie de Diogène le Cynique venaient se rencontrer et se confondre[1].

Aux temps où me reporte mon étude, l'heure de ces renoncements exaltés n'était pas encore venue; les instincts de l'humanité guidaient les masses, et, chez le plus grand nombre des fidèles, les âmes restaient ouvertes aux anciennes terreurs. Les païens en avaient été frappés. La forme même des pratiques funéraires adoptées par l'Église appelait déjà d'ailleurs leur attention; dans des temps, dans des lieux où l'incinération était exclusivement en usage, les chrétiens confiaient à la terre les restes de leurs morts. La formule DOMVS AETERNA, si souvent gravée sur les tombes des gentils, avait fait place à une parole nouvelle : inscrit sur la couche mortuaire, le mot DEPOSITIO proclamait que le fidèle y reposait en passant et que la tombe devait rendre un jour le dépôt qui lui avait été confié[2]. Les païens en raillaient leurs adversaires. « Ils « imaginent, disaient-ils, qu'ils renaîtront plus tard et que « leurs restes reprendront une nouvelle vie; aussi répudient-ils « le bûcher et l'incinération des corps. — Vous vous trompez, « leur répondait Minutius Félix; aucun mode de sépulture ne « saurait nous empêcher de renaître; nous suivons, en inhu-

ed. Paris. 1633, p. 123 : Ὁπηνίκα τις αὐτῶν ἐν τῷ πάντι ἐθεώρει ἑαυτὸν τοῦτο διὰ τοῦ προεστῶτος αὐτῶν ἐδυσώπει μεθ' ὅρκων τὸν μέγαν, τοῦ μὴ καταξιωθῆναι αὐτὸν ἀνθρωπίνης ταφῆς· ἀλλὰ ἀλόγου, ἢ ἐν τῷ ῥείθρῳ τοῦ ποταμοῦ, ἢ ἐν τῷ ἀγρῷ τοῖς θηριοῖς παραδοθῆναι.

[1] Diogen. Laert. *Diogen.* in fine : Ἔνιοι δέ φασι τελευτῶντα αὐτὸν, καὶ ἐντείλασθαι ἄταφον ῥίψαι, ὡς πᾶν θηρίον αὐτοῦ μετάσχοι.

[2] Deux épitaphes, l'une païenne, l'autre chrétienne, montrent nettement ici l'antagonisme. La première se termine par ces paroles : HAEC·DOMVS·AETERNA EST·HIC·SVM·SITVS·HIC·ERO·SEMPER (Olivieri, *Marmora Pisaurentia*, p. 33), tandis qu'on lit, sur la seconde, cette paraphrase du mot si fréquent, *depositio* : TEMPORALIS TIBI DATA REQVETIO (Marini, *Arvali*, p. 266).

« mant les morts, l'ancienne coutume, qui est la meilleure[1]. » Mais cette réplique, sortie d'une bouche savante, n'était pas, nous venons de le voir, l'expression de la pensée commune. La terreur inspirée à la foule des fidèles par le défaut de sépulture, leur empressement à recueillir, malgré d'immenses périls, à inhumer les restes des saints, étaient trop connus pour que la méchanceté païenne ne cherchât pas dans la destruction des cadavres un moyen d'intimidation. Le récit du grand martyre de Lyon nous en fournit la preuve. « Accablés d'ou-« trages sans nombre, dit la lettre rapportée par Eusèbe, les « restes des saints furent exposés pendant six jours aux injures « de l'air; puis on les brûla, et leurs cendres furent jetées dans « le Rhône, afin que rien n'en subsistât plus. Les insensés « croyaient ainsi vaincre la volonté du Très-Haut et priver les « martyrs de la résurrection; tout espoir de renaissance serait, « disaient-ils, enlevé à ces hommes qui s'en encouragent et « introduisent dans l'empire une religion étrangère, méprisant « les tortures et courant joyeusement à la mort. Voyons s'ils « pourront ressusciter, si leur Dieu leur prêtera secours et les « arrachera de nos mains[2]. »

III.

C'est dans la mêlée d'opinions dont témoignent les textes antiques, au moment où l'Église opposait ses enseignements aux préjugés de la foule, que tant de martyrs ont péri pour le Christ. Leurs paroles, leur attitude, fournissent souvent de nouveaux témoignages pour l'histoire de l'idée que j'étudie.

Je n'indiquerai qu'en passant une série d'Actes peu certains[3],

[1] Minut. Felix, *Octavius*, c. XI et XXXIV.

[2] Euseb. *Hist. eccl.* V, I.

[3] Voir Aringhi, *Roma subterranea*, l. I, c. X; Mazochi, *Neapolitanæ ecclesiæ Kalen-*

mais qui toutefois empruntent à leur grand nombre une singulière valeur, ceux qui nous montrent les martyrs s'inquiétant de ce que deviendront leurs restes inanimés, ou apparus pour demander une tombe, pour ordonner de réunir les débris de leurs cadavres destinés à revivre, *relliquias resuscitandas*, écrit Prudence[1].

L'une des pages les plus précieuses dans les fastes de l'Église primitive, le récit de la passion des saints d'Afrique, Montan et Lucius, appellera seule mon attention. La pensée de périr sur le bûcher, d'être anéantis par le feu, troubla leur âme prête au sacrifice : « Lorsqu'on nous gardait en prison, » racontent-ils eux-mêmes dans une lettre qui sert de début à leurs Actes, « nous sûmes que le gouverneur avait décidé de nous faire « brûler vifs. Mais Dieu, qui seul peut délivrer ses serviteurs « des flammes, Dieu qui tient entre ses puissantes mains les « paroles et les cœurs des rois, détourna de nous cette rage « cruelle. Nous priâmes sans relâche et nous fûmes exaucés. « La rosée du Seigneur éteignit le feu déjà prêt pour anéantir « notre chair; il étouffa l'ardeur de la fournaise[2]. »

A côté de cette expression du sentiment humain, l'histoire de l'Église primitive nous montre d'autres martyrs acceptant d'un cœur tranquille la destruction de leur dépouille mortelle. « J'exciterai les bêtes féroces, écrivait saint Ignace aux Romains, « je les exciterai pour que leurs entrailles me servent de tom- « beau et que rien de mon corps ne subsiste. Quand j'aurai « disparu tout entier, c'est alors que je serai vraiment le dis-

darium, t. I, p. 277; Bolland. 27 mai, *Acta S. Restitutæ*, l. I, § 17.

[1] *Hymn.* VI, S. Fructuos. V. 136.

[2] Passio S. Montani, Lucii, § 3 : « Incumbentes precibus assiduis tota fide statim « quod petivimus accepimus; accensus « pæne in exitum nostræ carnis ignis ex- « stinctus est et flamma caminorum ar- « dentium Dominico rore sopita est. » (*Acta sincera*, p. 230.)

« ciple du Christ. Que les bêtes ne m'épargnent pas ainsi « qu'elles ont fait pour quelques-uns; si elles refusent de m'as-« saillir, je les y contraindrai par la violence[1]. »

Le sens de ces paroles s'éclaire par une réponse de saint Pionius; cloué au poteau du bûcher qui devait anéantir ses restes et sommé une dernière fois de sacrifier aux dieux de l'Olympe, il s'écria : « Ce qui me fait surtout chercher la « mort, ce qui me pousse à l'accepter, c'est qu'il me faut per-« suader à tout le peuple qu'il est une résurrection[2]. » Témoigner ainsi de sa foi dans les promesses d'en haut, tel était le rôle, tel était le devoir des martyrs du Christ. Le Seigneur, qui avait préservé de la voracité d'un lion les restes d'un prophète coupable, abandonnait parfois à la colère des païens les cadavres de leurs victimes. Il en était ainsi pour que l'acte des martyrs en devînt plus haut et plus admirable, pour que ces hommes, résolus à défier tous les tourments, eussent à surmonter encore la crainte d'être privés de la sépulture, pour que leur foi en la résurrection éclatât dans leur sacrifice. Ainsi parle saint Augustin[3], et les Actes de saint Fructueux nous apportent, pour ainsi dire, un écho de ses paroles. Condamnés au bûcher, l'évêque et ses diacres y montent joyeux et « con-« fiants en la résurrection; » puis, quand ils ont péri, Fructueux apparaît aux fidèles. Il fallait, dit l'antique récit, que la mort et la résurrection du saint devinssent un témoignage de la vérité des promesses faites par sa bouche au nom du Seigneur. Le juge païen vit de même ses victimes. Revêtues de l'étole des

[1] *Epist. ad. Rom.* c. IV et V.

[2] Passio S. Pionii, § 21. (*Acta sincera*, p. 150.)

[3] *De cura pro mortuis gerenda*, c. VIII. « Sed hoc quoque experimentum multi-« plici varietati tentationum deesse non de-« buit, ne fortitudo confessionis quæ imma-« nitati persecutionis pro corporis salute « non cederet, pro sepulchri honore tre-« pidaret : postremo ne fides resurrectio-« nis consumptionem corporum formi-« daret, etc. »

bienheureux, elles lui reprochèrent sa cruauté. « Tes fureurs « ont été inutiles, lui dirent-elles; ceux dont tu as voulu dé- « truire la dépouille en ce monde sont vivants dans la gloire « de Dieu [1]. »

Demander à tous les soldats du Christ une telle foi, une confiance si haute, c'était peut-être attendre de leur courage un trop grand effort. « Nul, écrivait saint Augustin, emprun- « tant une parole de l'apôtre, nul ne peut haïr sa chair. Celui « qui sait qu'après sa mort les honneurs funèbres ne lui seront « pas rendus s'en attriste parce qu'il est homme. Tel est notre « instinct de nature [2]. » Tel était aussi, je le répète, le sentiment traditionnel; idolâtres ou israélites, les ancêtres des chrétiens avaient pensé ainsi, et la terreur du défaut de sépulture vivait chez les enfants comme chez leurs pères. Tous ne se sentaient pas le courage de saint Tarachus, répondant à une menace du juge : « Inflige-moi tous les supplices et fais en- « suite de mon corps ce qu'il te plaira [3]. » Dans l'âme des plus résolus, nous l'avons vu par les saints d'Afrique, s'agitait quelquefois une crainte; il fallait rassurer les timides et faire éclater aux yeux de tous la vertu du maître souverain, l'impuissance des persécuteurs. Telle fut, selon toute apparence, la pensée des hagiographes, empressés, nous le savons d'ailleurs, à voiler, dans l'histoire des martyrs, certains aspects douloureux et funestes [4]. Dieu, qui avait défendu Daniel contre la fureur des lions, les trois jeunes Hébreux contre les flammes, sauvé Jonas des abîmes de la mer, déjouait, disait-on, la rage des païens, et souvent sa main toute-puissante protégeait les

[1] Acta S. Fructuosi, § 3, 4, 6, 7 (*Acta sincera*, p. 220, 222.)

[2] *De cura pro mortuis gerenda*, c. VII.

[3] Acta s. Tarachi, § 7 (*Acta sincera*, p. 436).

[4] Acta S. Petri, Andreæ, § 3; Passio S. Theodoti, § 13. Acta S. Agapes, § 5; Acta S. Didymi, § 3 (*Acta sincera*, p. 160, 342, 395, 398). Prudent. *Peristeph.* XIV, S. Agn. v. 42 et suiv.

restes de ses fidèles. On avait retrouvé intact dans le bûcher le corps de saint Pionius; sa barbe même et ses cheveux n'avaient reçu aucune atteinte; ses membres semblaient rafraîchis par une jeunesse nouvelle; sa chair, pour ainsi dire, transformée dans les flammes, attestait la gloire du martyr et la vertu de la résurrection[1]. Quand étaient morts les grands saints d'Héraclée, on avait revu la même merveille. Dans les débris de leur bûcher, le vieil évêque Philippe, Hermès, son compagnon, avaient reparu régénérés, éclatants de jeunesse[2].

Par ces récits, une riante espérance tendait à remplacer la crainte. Des mains du bourreau impuissant à atteindre l'âme des fidèles, le corps lui-même, enseignait-on, pouvait sortir victorieux et renouvelé. Une légende naissait ainsi reproduite sous mille formes diverses. A chacune de ses pages, l'histoire des martyrs nous parle de saints restes enlevés par les fidèles malgré la vigilance des païens empressés à les détruire, de cadavres trouvés intacts dans le bûcher, respectés, protégés par les animaux sauvages ou rejetés par les flots. Ce ne sont pas seulement les Actes des saints qui nous redisent ces merveilles; des écrivains ecclésiastiques les mentionnent également. Les restes de sainte Eulalie, de sainte Julitte, ne peuvent être atteints par les flammes; ceux de saint Apollonius, de saint Vincent, émergent des profondeurs de la mer, et un oiseau de proie défend le corps de ce dernier contre la voracité d'un loup; des bêtes sauvages respectent la dépouille des martyrs de la Palestine[3]. Voilà ce que redisent les Pères, et

[1] Passio sanctorum Pionii et sociorum ejus martyrum, § 22. (*Acta sincera*, p. 151.)

[2] Passio S. Philippi, § 14. (*Acta sinc.* p. 419.)

[3] Euseb. *De mart. Palæst.* XI; Rufin. *De vitis Patrum*, XIX; S. Basil. *Homil.* V, De S. Julitta; Prudent. *Peristeph.* Hymn. III, S. Eulal. v. 176-180; Hymn. V, S. Vincent. v. 405 416.

cent fois l'histoire des saints nous montre ainsi les idolâtres empêchés de détruire les cadavres de leurs victimes.

A ce trait dominant dans la relation antique répond celui dont s'étonnèrent les écrivains des deux derniers siècles : la protection du ciel accordée aux martyrs contre certaines formes de la mort, leur abandon constant au fil du glaive. La multiplication des récits qui témoignent d'un pareil prodige peut s'expliquer par l'horreur des chrétiens pour la destruction de leur dépouille terrestre. Les supplices que tant de vieux écrits nous disent demeurés sans effet sont ceux où le corps doit périr. Sa disparition dans les flammes, dans les flots, sous l'assaut des bêtes féroces, pouvait être, aux yeux des anciens, un obstacle à la vie future; la stangulation, le fer, auxquels la main de Dieu abandonne les martyrs, laissaient subsister le cadavre et n'enlevaient pas l'espoir de la résurrection.

Telle est la distinction à laquelle je crois pouvoir attribuer la fréquente reproduction d'une particularité merveilleuse. Légendaires, sans doute, bien que consignés parfois dans des écrits de premier ordre, les nombreux récits qui relatent les faits d'intervention céleste contre les seuls supplices où disparaisse le corps me semblent autant de traits à joindre à l'histoire de la vieille erreur, à celle des efforts tentés pour affranchir les chrétiens des craintes étranges que leur avaient léguées les anciens âges.

MÉMOIRE

SUR

LA ROYAUTÉ FRANÇAISE

ET LE DROIT POPULAIRE

D'APRÈS LES ÉCRIVAINS DU MOYEN ÂGE,

PAR

M. CHARLES JOURDAIN.

Le moyen âge a vu se produire deux systèmes opposés sur la souveraineté : le système du droit pontifical et celui du droit impérial.

Première lecture : 6, 13, 20 février; 2[e] lecture : 10 et 24 avril 1874.

Le pape, vicaire de Jésus-Christ, suprême interprète des paroles divines, infaillible gardien du dépôt de la foi; l'empereur, légitime héritier des Césars, investi de tous les pouvoirs qu'ils avaient exercés, armé comme eux du glaive pour commander à la terre et dompter la résistance des nations rebelles : voilà, dans les temps qui suivirent la mort de Charlemagne, les deux types de la puissance et de l'autorité souveraine qui s'offrirent à la pensée des écrivains politiques. Comment les uns prirent parti pour le pape et exaltèrent ses prérogatives jusqu'à proclamer sa suprématie, même dans l'ordre temporel,

lui assujettissant les couronnes et lui reconnaissant le droit d'en disposer; comment les autres se constituèrent les défenseurs de la puissance impériale, l'élevèrent au-dessus de toutes les autres puissances, prétendirent lui subordonner même l'autorité pontificale et renouveler ce régime, tombé avec le vieil empire romain, sous lequel le prince, maître de la religion, domine les consciences : beaucoup d'autres l'ont raconté avant nous, et notre dessein n'est pas de reprendre ce récit, auquel nous pourrions à peine ajouter quelques traits. Le but que nous poursuivons est plus restreint. Entre les ambitieuses visées des champions du despotisme impérial, et les doctrines théologiques favorables à la suprématie temporelle du saint-siége, nous voudrions suivre la trace des idées que les écrivains de la scolastique, théologiens, philosophes, légistes, sermonnaires, se sont formées de la royauté, et qui, de siècle en siècle, ont abouti à une notion du gouvernement, dans laquelle l'idée monarchique se concilie avec le sentiment du droit populaire. C'est en France principalement que la marche de ces idées peut être utilement observée. La France, en effet, n'a pas vu se produire chez elle ces luttes acharnées du sacerdoce et de l'empire, qui ont si profondément troublé l'Allemagne et l'Italie; elle n'a pas subi le joug humiliant des nouveaux Césars, ni la domination des doctrines théocratiques; et elle s'est frayé elle-même sa voie, à travers d'innombrables écueils et en dépit des systèmes les plus contraires, vers un gouvernement tempéré qui lui fût propre. C'est cette voie obscure et difficile à reconnaître qu'il s'agit pour nous de retrouver, non pas dans les faits qui sont du domaine des chroniqueurs et des historiographes, mais plutôt dans les doctrines qui reflètent les faits, et qui tantôt préparent, tantôt consacrent le progrès des institutions sociales.

L'Université de Bologne, qui prétendait remonter jusqu'à Théodose le Jeune, venait de recevoir de l'empereur Frédéric Barberousse ses premiers statuts et d'importants priviléges, lorsqu'une controverse eut lieu, dit-on, entre quelques-uns de ses professeurs, sur le point de savoir si l'empereur était le seigneur des seigneurs et le roi des rois désigné dans ce passage de l'*Apocalypse*[1] : *Rex regum et dominus dominantium.* Les historiens ajoutent que l'affirmative trouva de nombreux défenseurs[2], et il est constant qu'elle devint la doctrine en quelque sorte officielle de la nouvelle école de jurisconsultes. C'est au fond la thèse que Dante lui-même a soutenue dans son traité célèbre *De Monarchia*, bien que le tempérament altier et peu docile du poëte florentin ne parût pas le destiner à être le champion d'une pareille cause.

Tout autre est l'aspect sous lequel la royauté se présente dans les ouvrages de nos plus anciens écrivains. Elle y apparaît comme une autorité purement locale, dont la juridiction s'arrête au delà d'une certaine étendue de pays, et qui n'affiche aucune prétention à la souveraineté universelle. Néanmoins, si humble qu'elle fût, comparée à la puissance impériale, les traditions de la législation romaine s'accordaient avec les enseignements de l'Église pour assurer à la personne du roi le respect des peuples et la soumission du clergé. Selon la loi romaine, encore si vivante longtemps après la chute de Rome, la volonté du prince n'a-t-elle pas force de loi[3]? Selon l'Église, tout pouvoir ne vient-il pas de Dieu, et ne lui devons-nous

[1] *Apoc.* c. XIX, v. 16.

[2] Rossetti, *Sullo spirito antipapale che produsse la riforma, etc.* Londra, 1832, in-8°, c. XI, p. 136; — *Vita e poesie di messer Cino da Pistoja*, novella edizione rivista dal Seb. Ciampi. Pisa, 1813, in-8°, p. 5. 38 et suiv., 132. Cf. Ouvré, *De Monarchia Dantis*, Parisiis, 1853, in-8°. p. 5.

[3] *Digest.* I, 4 : « Quod principi placuit « legis habet vigorem. »

pas obéissance? A ces motifs en faveur de la royauté, s'ajoutait une raison qui devait vivement frapper les descendants des races germaines, nous voulons dire le devoir de fidélité qui rattachait les anciens leudes à leur chef et qui ne dépendait ni de l'étendue des domaines de celui-ci, ni du nombre de ses vassaux, mais de la foi jurée. Ainsi se développa, sous l'influence de causes multiples, l'idée d'un pouvoir souverain, unique de sa nature, auquel appartenait le droit de commander et d'être obéi dans le territoire dont il était possesseur. Cette image de la puissance ou plutôt de la majesté royale pénétra de bonne heure dans tous les esprits, chez les ignorants comme chez les doctes; et de Clovis à Charlemagne, de Charlemagne à Philippe-Auguste, on en suit facilement la trace chez les chroniqueurs et chez les théologiens.

Combien les récits de Grégoire de Tours ne nous offrent-ils pas de scènes dans lesquelles le pouvoir monarchique figure avec des prérogatives qui l'élèvent au-dessus de tous les autres pouvoirs! «Ô roi,» disait lui-même le courageux historien à Chilpéric, au moment où ce prince, aveuglé par la colère, allait sévir cruellement contre l'évêque de Rouen, Prétextat, «ô roi, si quelqu'un de nous veut s'écarter du sentier de la «justice, tu peux le corriger; mais si toi-même tu t'en écartes, «qui te reprendra? Nous te parlons, il est vrai; mais tu nous «écoutes si tu veux. Si tu ne le veux pas, qui te condamnera, «si ce n'est celui qui s'est proclamé la justice même[1]?»

Sous la seconde race, il est enjoint à tous les fidèles de prier pour le roi et pour les grands qui composent sa cour[2] : ceux

[1] Grég. de Tours, *Hist. des Francs*, l. V, c. xix, t. II, p. 235 de l'édition donnée par la Société de l'Histoire de France.

[2] *Capit.* an. 769, art. 13 : «Quando «denuntiatum fuerit pro rege vel pro fide«libus suis, qualibet causa, orationes fa«cere, nemo in hoc negligens appareat.» (Voy. *Recueil des Historiens de France*, t. V, p. 646.)

qui refusent de lui obéir, ceux qui ourdissent des complots contre lui sont frappés d'anathème par plusieurs conciles[1]. « Si « chacun, disait Agobard[2], est dans l'obligation d'accomplir la « promesse qu'il a faite à son semblable, comment ne serait-il « pas obligé à une fidélité encore plus inviolable envers le « prince qui a reçu de Dieu le gouvernement de la chose pu- « blique ? »

Au xe siècle, un moine de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire, Hugues de Sainte-Marie, comparant la royauté et le sacerdoce aux trois personnes de la sainte Trinité, déclare que le roi, à qui toute puissance appartient dans son royaume, est l'image de Dieu le Père, de même que l'évêque est l'image de Dieu le Fils, ou de Jésus-Christ; d'où il tire cette conséquence que, le Fils étant soumis au Père, les évêques pareillement doivent être soumis au roi[3].

Cependant, si l'Écriture sainte recommande aux sujets, comme un devoir sacré, l'obéissance envers les rois, elle rappelle aux rois, en maints passages, les obligations qu'ils ont eux-mêmes à remplir envers leurs sujets. Si la législation romaine admet que la volonté du prince a force de loi, la législation canonique enseigne que la loi suppose le consentement

[1] Concile de Loiré, en 843 : « Si quis « contra regiam dignitatem dolose et cal- « lide perniciose satagere comprobatus fue- « rit, nisi dignissime satisfecerit, anathe- « matizetur. Si quis potestati regiæ, quæ « non est, juxta Apostolum, nisi a Deo, « contumaci ac inflato spiritu, contra « auctoritatem et rationem, pertinaciter « contradicere præsumpserit, et ejus jus- « tis et rationabilibus imperiis, secun- « dum Deum, et auctoritatem ecclesias- « ticam, et jus civile, obtemperare irre- « fragabiliter noluerit, anathematizetur. » (Voy. *Concilia Galliæ*, ed. Sirmond, t. III, p. 8.)

[2] *Agobardi flebilis epistola de divisione imperii Francorum inter filios Ludovici imperatoris*, dans la *Patrologie* de l'abbé Migne, t. CIV, p. 287.

[3] *Tract. de regia potestate*, l. I, c. II : « Rex in regni sui corpore Patris omnipo- « tentis obtinere videtur imaginem, et epi- « scopus Christi. Unde rite regi subjacere « videntur omnes regni ipsius episcopi, « sicut Patri Filius. » (Cf. *Hist. litt. de la France*, t. X, p. 285 et suiv.)

du peuple, et qu'elle a pour fin le bien de la communauté[1]. Enfin, quelque respectée que fût la religion du serment, la fidélité qui rattachait les descendants des Germains à leurs chefs s'alliait, chez eux, à un sentiment habituel de fierté qui relâchait les liens de leur dépendance; de telle sorte que, dans les premiers siècles du moyen âge, les motifs qui portaient à exalter l'autorité royale se trouvaient balancés par des motifs contraires, qui poussaient, sinon à la méconnaître et à la supprimer, tout au moins à la tempérer et à la contenir dans de justes bornes.

« Le mot de roi, » écrit saint Isidore de Séville, au troisième livre de ses *Sentences*[2], « le mot de roi veut dire celui qui gou« verne avec sagesse. C'est le titre qui est décerné aux bons « princes, mais qui ne saurait être conservé aux mauvais. » Quel est donc le nom qui convient à ces derniers? Celui de tyran. « Les anciens, dit ailleurs saint Isidore, ne faisaient pas « la distinction des rois et des tyrans; mais, parmi nous, l'usage « a prévalu d'appeler tyrans les méchants rois, qui écrasent « le peuple sous le poids de leur ambition et de leur cruauté. » Ces lignes d'Isidore de Séville ont été reproduites, commentées, amplifiées par la plupart des théologiens des âges suivants. Elles leur indiquaient la voie qu'ils ont suivie, les uns avec plus de hardiesse, les autres plus timidement.

Au VIIIe siècle, l'évêque Rattier, qui occupait le siége de Vérone, mais qui était né au pays de Liége, et qui avait étudié en France, décrivant, dans un ouvrage intitulé *Agonisticon*,

[1] *Decreti P. I*, dist. II, c. I. « Lex est « constitutio populi qua majores natu si« mul cum plebibus aliquid sanxerunt. » « *Ibid.* dist. IV, c. II : Erit autem lex ho« nesta, justa, possibilis, secundum natu« ram, etc., nullo privato commodo, sed « pro communi civium utilitate conscripta. »

[2] Cap. XLVIII : « Reges a recte agendo « vocati sunt, ideoque recte faciendo, regis « nomen tenetur, peccando amittitur. »

les devoirs des divers états, proclamait que la nature humaine est partout égale à elle-même; d'où cette conséquence que Dieu n'a pas donné à l'homme le droit de commander à son semblable. « Faites attention, disait le docte prélat[1], à cette « parole de Dieu, lorsqu'il créa l'homme : « Croissez et multi- « pliez; remplissez et soumettez la terre; commandez aux pois- « sons de la mer, aux oiseaux du ciel et aux bêtes de la terre. » « Par là, Dieu a voulu vous faire comprendre qu'il était dans la « destination de l'homme de commander aux oiseaux, aux bêtes « et aux poissons, mais non pas à l'homme; que tous, au sortir « des mains du Créateur, sont naturellement égaux, et que les « hommes doivent s'imputer à eux-mêmes cette inégalité qui a « le plus souvent pour résultat de placer les meilleurs et les « plus vertueux sous le joug d'autrui.....

Peut-être le souffle de démocratie qu'il est aisé d'entrevoir dans ce passage, se retrouverait-il moins facilement chez les autres théologiens de la même époque; mais un point sur lequel ils sont tous fixés, sur lequel ils insistent tous, c'est l'étendue, c'est la grandeur des devoirs imposés à la royauté.

Sur la fin du VIIIe siècle, un évêque d'Orléans, appelé Jonas, a écrit un traité de l'*Institution royale,* dédié à Pépin le Bref[2]. En développant le texte d'Isidore de Séville que nous citions plus haut, il rappelle que le roi est ainsi appelé parce qu'il a pour mission de régir son peuple avec piété, avec justice, avec

[1] Martène, *Ampliss. Coll.* t. IX, col. 805 : « Attende Deum in principio « creationis humanæ dixisse : « Crescite et « multiplicamini, et replete terram, et sub- « jicite eam, et dominamini piscibus maris « et volatilibus cœli et bestiis terræ; » ut « intelligas homines non hominibus, sed « volatilibus, bestiis et piscibus esse præ- « latos; omnesque a Deo natura æquales « conditos, sed inæqualitate morum fa- « ciente, aliis alios in tantum suppositos, « ut plerumque alii dominentur etiam me- « lioribus..... » (Cf. *Hist. litt. de la France*, t. VI, p. 348 et suiv.)

[2] Ce traité a été publié par D'Achery, *Spicileg* t. I, p. 233 et suiv. et dans la *Patrologie* de l'abbé Migne, t. CVI. Cf. *Hist. litt.* t. V, p. 25 et suiv.

clémence. Si le prince ne possède pas ces vertus, s'il se montre impie, injuste, cruel, il ne mérite pas le nom de roi, mais celui de tyran. Les sujets sont sans doute obligés d'être fidèles à leurs princes; car, suivant la parole de l'Apôtre, celui qui résiste aux puissances établies résiste à Dieu lui-même. Mais le ministère des princes consiste à gouverner avec équité : ils doivent écouter les griefs des petits et des pauvres, et ne pas permettre qu'ils soient opprimés par des officiers subalternes, négligents, cupides ou violents. A cet effet, il est opportun qu'ils s'entourent de conseillers craignant Dieu, selon l'exemple donné par Moïse, qui avait choisi parmi le peuple d'Israël des hommes courageux, détestant l'avarice et amis de la vérité, pour l'assister dans le gouvernement de la nation. Enfin, les rois ne sauraient oublier que leur puissance vient de Dieu, et non pas des hommes : qu'elle ne s'acquiert ni par les vices, ni par l'ambition, ni par la force, mais par un secret jugement de la Providence.

Quelques années après l'évêque Jonas, vivait un écrivain qui fut mêlé aux controverses religieuses, sous le règne de Charlemagne, et aux affaires politiques, sous Louis le Débonnaire, Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, dans le diocèse de Verdun. Il a laissé, entre autres ouvrages, un traité dédié à Louis le Débonnaire, qu'il a intitulé *la Voie royale, Via regia*[1]. Ce traité contient l'exposition des devoirs qu'un prince chrétien doit remplir, s'il veut prospérer ici-bas et, en quittant son royaume terrestre, parvenir au royaume des cieux. Aimer Dieu et le prochain, se montrer juste, miséricordieux, clément, pacifique; placer sa gloire non dans la richesse, mais dans la vertu; se défier de l'orgueil et de l'envie, s'entourer de

[1] Publié par D'Achery, *Spicileg.* t. I, et dans la *Patrologie* de l'abbé Migne, t. CII

bons conseils et agir avec prudence, réprimer sa colère, écarter les flatteurs, ne pas permettre que la monnaie soit falsifiée : voilà les devoirs d'un roi selon le cœur de Dieu. Quelque sages qu'ils soient, on pourrait reprocher à ces préceptes d'être un peu vulgaires; ils avaient leur prix cependant à une époque où la royauté franque était à peine dégagée des langes de la barbarie. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est l'obligation que le pieux abbé imposait à son royal disciple de ne pas permettre l'esclavage dans ses États. « Très-clément prince, ne « permettez pas l'esclavage dans votre royaume. Montrez-vous « le fils très-fidèle de ce Père céleste que vous priez chaque « jour avec tous vos frères, en lui disant : « Notre père, qui « êtes aux cieux. » Aimez ce qu'il aime, et défendez ce qu'il dé- « fend. Il a lui-même ordonné, par la bouche de Moïse, que « celui-là fût mis à mort qui, pour de l'argent, aurait vendu « son frère, fils d'Israël. Il nous enseigne, par la bouche du « prophète Amos, qu'il ne pardonnera pas à la ville de Tyr « d'avoir réduit ses frères en captivité. Nous devons à Dieu une « obéissance vraie; or, de tous les devoirs de charité que Dieu « nous impose, un des premiers c'est de rendre la liberté à nos « esclaves. Considérons que ce n'est pas la nature, que c'est le « péché qui a institué l'esclavage. Nous sortons tous égaux des « mains de Dieu; le péché seul a détruit cette égalité naturelle, « et réduit l'homme sous le joug de son semblable[1]. »

Ainsi, dès le règne de Louis le Débonnaire, un cri de liberté retentissait à la cour des rois francs.

Mais continuons à recueillir les enseignements des théolo-

[1] Cap. xxx : « Prohibe, clementissime « rex, ne in regno tuo captivitas fiat, etc... « Vere obedire debet homo Deo... Inter alia « præcepta salutaria, et opera recta, quisque liberos debet dimittere servos, considerans quia non illi eos natura subegit, « sed culpa. Conditione enim æqualiter creati sumus, sed aliis alii culpa subacti... » (Passage cité par l'abbé Clouet, *Hist. de Verdun*, Verdun, 1867, in-8°, t. I, p. 241.)

giens du IX[e] siècle sur les devoirs de la royauté. Hincmar, qui joua, même au point de vue politique, un rôle si considérable sous le règne de Charles le Chauve, a tenu à ce prince, dans plusieurs écrits, le langage le plus austère. Dans son traité *De regis persona et regis ministerio* [1], il enseigne que Dieu fait les bons rois et permet les méchants; que le suprême bien pour un peuple, c'est un bon roi; que la bonté d'un gouvernement en fait la puissance; qu'il faut au prince de bons conseillers; que lui-même, dans l'intérêt de son pouvoir, doit posséder l'art de gouverner; que la nécessité seule doit l'engager à faire la guerre et à étendre ses États; qu'à l'intérieur de son royaume, il doit user de la force pour ramener chacun à l'observation de la loi user de clémence avec discernement, redouter les présents et les flatteries des scélérats, n'avoir avec eux aucun commerce. Ailleurs [2] Hincmar dénonce à Charles le Chauve les vols et les rapines commis par les gens de guerre, et il le somme de réprimer ces violences. Comment le prince pourrait-il, sans impiété, exiger des sujets de son royaume l'acquittement des impôts et autres redevances, s'il ne leur ménageait pas par sa vigilance les moyens de payer ce qui leur est réclamé, s'il ordonnait et faisait ce qu'il lui plaît, s'il n'interdisait pas, mais laissait faire aux autres ce qui déplaît à Dieu? Mais la partie la plus intéressante des œuvres politiques d'Hincmar, c'est l'écrit dans lequel, résumant un opuscule d'Adalard, abbé de Corbie, *De ordine palatii*, il trace le tableau des assemblées qui se réunissaient sous les règnes de Charlemagne et de Louis le Débonnaire [3]. Deux fois par an,

[1] *Patrologie*, t. CXXV, p. 834 et suiv.

[2] Voy. *Ibid.* p. 954 et suiv. la lettre à Charles le Chauve *De coercendis militum rapinis.*

[3] *Ibid.* p. 1003 et suiv. *Ad proceres regni pro institutione Carlomanni regis et ordine palatii.* (Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. IV, p. 489.)

dit-il, se tenaient des plaids auxquels assistaient les principaux d'entre les clercs et d'entre les laïques. On choisissait, autant que possible, des hommes craignant Dieu, et si fidèles, qu'excepté leur salut éternel, il n'y avait rien qu'ils missent audessus de l'intérêt du roi et du royaume : amis, parents, bienfaiteurs, douces flatteries, sentiments de haine et de vengeance, chacun les savait prêts à tout sacrifier, éclairés qu'ils étaient par cette vraie sagesse qui confond les sophismes et les ruses de la sagesse du monde. Les avis n'étaient pas contraints; chacun donnait en toute liberté celui qu'il jugeait le meilleur. On arrêtait ce qu'il y avait à faire pour l'année courante et pour la suivante. La décision prise était tenue secrète, qu'elle concernât les affaires du royaume ou les particuliers.

Le vœu d'Hincmar était que ces assemblées, dont il avait pu, dans sa jeunesse, apprécier l'utile influence, fussent appelées régulièrement à se réunir, et que les successeurs de ceux qui les avaient composées autrefois se montrassent dignes de leurs ancêtres. Avait-il à cet égard beaucoup d'espoir? Nous en doutons; car le vigilant et judicieux prélat ne pouvait méconnaître le rapide progrès de la féodalité, qui venait d'arracher à Charles le Chauve le capitulaire de Kiersy, confirmant l'hérédité des offices et des bénéfices. Or le régime féodal, qui morcelait le royaume, était manifestement incompatible avec tout pouvoir, assemblée ou monarque, ayant juridiction sur le royaume entier. Les plaids que Charlemagne et Louis le Débonnaire avaient tenus cessèrent donc de se réunir, et on pourrait dire que la royauté, privée de ses conseils naturels, affranchie de tout contrôle, devint absolue, si la féodalité de plus en plus oppressive n'avait pas singulièrement rétréci la sphère d'action du pouvoir royal.

Toute réduite, tout humiliée qu'elle était alors, l'autorité

du roi trouvait une garantie dans les obligations que le droit féodal imposait envers elle à ses vassaux. Entourée du prestige que lui assuraient les lois, la religion et les mœurs, elle apparaissait à ses sujets, dans son domaine étroitement circonscrit, comme la plus haute expression de l'autorité ici-bas, l'Église exceptée. Mais comment était-elle jugée par les rares écrivains qui s'appliquaient aux questions politiques? Quelle opinion se formaient-ils de son origine et de l'étendue de ses droits?

Lorsqu'elle était tombée au dernier degré de l'abaissement, vers le milieu du xe siècle, la manière dont les monarchies s'étaient établies à l'origine donnait lieu à d'étranges débats, et il circulait à ce sujet des doctrines que la démocratie la plus avancée ne désavouerait pas. C'est ce que nous apprend un écrivain dont nous citions tout à l'heure l'ouvrage en faveur de la monarchie, Hugues de Sainte-Marie.

« Oui, dit-il[1], j'en connais, parmi nos contemporains, qui « croient que la royauté tire son origine, non de Dieu, mais « d'hommes ignorant Dieu, habitués à vivre de rapines, de « trahisons et de meurtres, couverts enfin de toute espèce de « crimes, qui, dans les commencements du monde, ont eu, « par l'inspiration du diable, l'aveugle ambition et l'inexpri- « mable témérité de prétendre dominer les autres hommes leurs « égaux. »

Une doctrine si peu monarchique affligeait profondément

[1] *De regia potestate*, l. I, c. I : « Scio « quosdam nostris temporibus qui reges « autumant non a Deo, sed ab his habuisse « principium qui, Deum ignorantes, su- « perbia, rapinis, perfidia, homicidiis et « postremo universis pene sceleribus, in « mundi principio, diabolo agitante, supra « pares homines dominari cæca cupiditate « et inenarrabili affectaverunt præsump- « tione et temeritate. Quorum sententia « quam sit frivola liquet apostolico docu- « mento, qui ait : « Non est potestas, nisi « a Deo. »

Hugues de Sainte-Marie. « A quel point elle est frivole, dit-il, « nous le savons par le témoignage de l'Apôtre, lorsqu'il dit « que toute puissance vient de Dieu. » Mais frivole ou non, la doctrine comptait des partisans, qui la répandaient dans le clergé et parmi le peuple. C'était une semence qui n'était pas destinée à périr.

La royauté se dégagea peu à peu des liens qui l'entravaient; elle réagit contre la puissance des grands vassaux et parvint à l'abattre et à la dominer, au prix de quels efforts habiles et persévérants, nous n'avons pas à le raconter ici; mais il entre dans notre sujet de faire voir comment, à mesure qu'elle se relevait, surtout à partir des règnes de Louis le Gros et de Philippe-Auguste, elle ne cessa d'être rappelée au sentiment de sa mission et de ses devoirs par la voix des écrivains qui donnaient quelque attention aux affaires publiques.

Nous ne citerons qu'un seul témoignage, qui en résume et qui en vaut beaucoup d'autres, celui de Jean de Salisbury, l'ingénieux auteur du *Polycraticus* et du *Metalogicus*, mort évêque de Chartres, en 1180.

Bien qu'il eût embrassé avec ardeur le parti de Thomas Becket dans la lutte du saint prélat contre le roi d'Angleterre, Jean de Salisbury ne saurait être classé parmi les adversaires de la royauté. Loin de là, il tient pour constant que les rois sont en quelque sorte la représentation de la divinité ici-bas, et le crime de lèse-majesté est à ses yeux le plus énorme. Mais combien il est éloigné de permettre que la royauté se montre despotique et arbitraire, qu'elle s'élève au-dessus des lois, ou plutôt qu'elle n'ait d'autre loi que son caprice! Il est de toute justice, avait dit saint Isidore de Séville, que le prince obéisse aux lois que lui-même a établies[1]. Jean de Salisbury

[1] *Sentent.* c. LI.

exprime la même pensée avec moins de concision et avec plus d'énergie.

« Tous les hommes, dit-il, sont assujettis à l'obligation d'ob-« server la loi, à moins qu'on n'en cite à qui la licence de « commettre l'iniquité ait été accordée. Aussi, lorsqu'on dit « que le prince est affranchi des liens de la loi, ce n'est pas « qu'il soit permis au prince de faire le mal; c'est parce que « l'amour seul de la justice, et non pas la crainte de la peine, « est le motif qui doit pousser le prince à se montrer équitable, « à procurer le bien de l'État, à préférer en toutes choses l'utilité « des citoyens à ses caprices personnels. Quand il s'agit des « affaires publiques, qui pourrait mettre en avant la volonté « du prince? Il ne lui est permis de vouloir que les choses qui « sont voulues par la loi, conformes à l'équité, ou bien celles « qui sont commandées par l'intérêt général. En pareil cas, sa « volonté a l'autorité d'un jugement, et c'est avec raison que sa « décision doit faire loi, parce qu'elle est supposée être toujours « d'accord avec l'équité.

« Entre le roi et le tyran, continue Jean de Salisbury, il y a « cette seule différence que le roi obéit à la loi, gouverne son « peuple selon la loi, se considère comme le ministre de la « loi, réclame pour lui-même, en vertu de la loi, la première « part dans les devoirs et dans les charges publiques, et n'a « enfin d'autre titre de supériorité, sinon que dans l'État les « particuliers ont chacun leur charge propre, tandis que toutes « les charges pèsent réunies sur le prince[1]. »

Il serait superflu de reproduire tous les passages des écrits de Jean de Salisbury dans lesquels il a développé la même idée; mais, avant de quitter ce sujet, nous demandons la permission

[1] *Polycraticus*, l. IV, c. I et II.

de citer quelques lignes sur la tyrannie, empreintes d'une éloquence amère.

« Le tyran, selon le portrait que les philosophes nous en « ont laissé, est celui qui fait peser sur le peuple une domination violente, tandis que le vrai roi gouverne par les lois. « Or la loi est le don même de Dieu; c'est la forme de l'équité, « la règle de la justice, l'ouvrage de la volonté divine, la garantie du salut, un principe de force et d'union pour les « peuples, la raison des devoirs, la destruction et la mort des « vices, le châtiment de la violence et du crime. La loi est « combattue tour à tour par la violence et par la ruse; tantôt « elle est déchirée par la dent cruelle du lion, et tantôt elle ne « sait comment se défendre contre les embûches du dragon. « De quelque manière qu'elle succombe, il est évident que les « coups dont elle est frappée sont dirigés contre la grâce elle-même, et qu'ainsi Dieu se trouve en quelque sorte provoqué « au combat. Le prince défend la loi et la liberté du peuple; « le tyran s'imagine n'avoir rien fait, tant qu'il n'a pas anéanti « les lois et réduit le peuple en esclavage. Le prince est en « quelque sorte l'image de la divinité; le tyran est l'image de « la violence qui se révolte contre Dieu, et de la perversité, fille « de l'Enfer. Image de la divinité, le prince doit être aimé, « vénéré, obéi; image de la perversité diabolique, le tyran « doit, dans la plupart des cas, être mis à mort[1]. »

Ainsi Jean de Salisbury poussa la passion pour le règne des lois et l'aversion pour la tyrannie jusqu'à permettre, disons mieux, jusqu'à conseiller le meurtre des tyrans. Et ce n'est pas là une parole échappée à l'écrivain dans l'ardeur de la composition; car il a écrit un chapitre entier pour démon-

[1] *Polycraticus*, l. VIII, c. XVII. « ...Imago « deitatis princeps amandus, venerandus « est et colendus; tyrannus, pravitatis « imago, plerumque etiam occidendus. »

trer que tout tyran est un ennemi public que, non-seulement il est licite, mais juste et équitable de mettre à mort. Quoiqu'il en soit, ce qui ressort des textes que nous avons cités, c'est l'obligation qui incombe au prince, d'une part, d'observer les lois, et d'autre part, de travailler au bien général.

Mais le bien général comprend celui des classes déshéritées de la fortune, comme les laboureurs, les artisans, les serfs. Ces classes, longtemps opprimées, commençaient, vers le XIIe siècle, à trouver des interprètes de leurs souffrances et des sourdes colères qui les agitaient. On a souvent cité ce cri d'appel au sentiment de l'égalité originelle, selon l'heureuse expression de M. Augustin Thierry[1], qui retentit dans ces vers du *Roman de Rou* :

Nous sommes hommes comme ils sont,
Tous membres avons comme ils ont,
Et tout aussi grand corps avons,
Et tout autant souffrir pouvons;
Ne nous faut fors cuer sulement.

Nous empruntons à la *Chronique des ducs de Normandie* un passage non moins curieux, qui peint avec force la dure existence des paysans[2] :

Cil endurent les grefs tormenz,
Les nefs, les pluyes e les venz;
Cist ovrent la terre od lur mains;
Od granz mesaises e od fains;
Icist r'ont assez aspre vie,
Povre, soffraitose et mendie.
Senz cest ordre, senz ceste gent
Ne sai mie com faitement
Li autre peussent durer.

[1] *Hist. du Tiers État*, édit. in-4°, introd. p. xxv. — [2] Paris, 1839, t. I, p. 465.

Et plus loin, ce cri de colère et de vengeance :

Mauvais avom esté e fous
Dunt tant avom plaissiez les cous;
Kar homes sumes forz e durs,
Plus adures et plus seurs,
Et mult plus membru e plus grant
Que il ne sunt ou autretant.
Por un qu'il sunt, sumes nos cent.

La philosophie avait-elle été moins touchée que les poëtes de la dure condition des vilains? Était-elle restée sourde à leurs plaintes? On a peine à le croire. Lorsque de toutes parts les villes, secouant le joug de leurs seigneurs, s'organisaient en communes, et que les campagnes elles-mêmes commençaient à s'agiter, poussées par le sentiment de leur misère et par l'irrésistible désir d'améliorer leur sort, comment admettre que les écrivains qui se donnaient la mission d'instruire la royauté, aient omis, parmi ses devoirs, ceux qu'elle avait à remplir envers les classes qui se trouvaient à la fois les plus laborieuses et les plus pauvres? Nous avons cité plus haut quelques graves paroles de l'abbé Smaragde en faveur de l'affranchissement des serfs; Jean de Salisbury, dans son *Polycratique,* nous offre un texte dans lequel on sent circuler le même souffle de charité chrétienne et de politique libérale. Le docte et ingénieux évêque ne cherche pas sans doute à nous apitoyer par d'éloquents tableaux sur le sort de ceux qu'il appelle dans son langage figuré les pieds de l'État; mais il montre, avec l'autorité du bon sens, à quel point il importe au bien public de ne pas mécontenter une classe de personnes aussi nombreuse et aussi utile, en la livrant à une injuste oppression.

« J'appelle les pieds de l'État, dit-il, ceux qui exercent « d'humbles professions contribuant à la marche terrestre de « l'État et de ses membres. Tels sont et les laboureurs, cons-« tamment attachés à la terre, et les artisans qui travaillent la « laine, ou le bois, ou le fer, ou l'airain, et ceux qui se chargent « de pourvoir à notre nourriture, et ceux qui fabriquent mille « objets nécessaires à la vie. C'est un devoir pour les inférieurs « de respecter leurs supérieurs; mais ceux-ci, à leur tour, doivent « venir en aide à ceux qui sont au-dessous d'eux, et aviser aux « moyens de pourvoir à leurs besoins. Plutarque donne avec « raison le conseil de songer aux humbles, c'est-à-dire à cette « partie de la nation qui est la plus nombreuse, le petit nombre « cédant toujours au plus grand. De là est venue l'institution « des magistrats, qui ont mission de protéger le dernier des « sujets contre l'injustice, de manière que le travail des arti-« sans procure à l'État de bonnes chaussures. La chose publique « est en quelque sorte déchaussée lorsque les laboureurs et les « artisans sont en proie à l'injustice. Il n'y a rien de plus hon-« teux pour ceux qui gèrent les magistratures. Quand la masse « du peuple est dans l'affliction, c'est comme si le prince était « atteint de l'infirmité de la goutte[1]. »

Le passage qu'on vient de lire n'est que la paraphrase d'un écrit ayant pour titre *De l'institution de Trajan*, que la tradition attribuait à Plutarque et que nous ne connaissons que par les extraits que Jean de Salisbury en a donnés. L'évêque de Chartres a fait à l'antiquité bien d'autres emprunts dont il ne se cache pas. Ses contemporains, quoique moins érudits qu'il n'était lui-même, ont aussi beaucoup imité les anciens. Toutefois il serait sans intérêt pour nous de suivre la trace de ces

[1] *Polycraticus*, l. IV, c. xx. Cf. l. V, c. I et II. Voyez aussi l'intéressante étude de M. l'abbé Demimuid sur *Jean de Salisbury*. Paris, 1873, in-8°, p. 112 et suiv.

imitations; elles se perdent, en effet, dans l'influence générale exercée par le christianisme, qui a donné un sens nouveau et communiqué une vertu vivifiante aux maximes de la sagesse païenne, stériles jusqu'à lui. Ce qu'il nous importe d'ailleurs de connaître, ce ne sont pas les antécédents des doctrines qui ont régné du VIIIe au XIIe siècle, mais ces doctrines elles-mêmes, puisqu'elles caractérisent les siècles qui les ont professées et pratiquées. Écartons par conséquent ces rapprochements inutiles, et attachons-nous aux résultats positifs de l'étude à laquelle nous venons de nous livrer.

En réunissant les différents traits de ce tableau, chacun peut aisément se rendre compte des mérites et des défauts des premières conceptions politiques qui se soient produites en France au moyen âge, en dehors des théories extrêmes de la suprématie pontificale et du droit impérial. Certes on ne saurait méconnaître ce qu'il y a de vérité et même de grandeur, ce qu'il y eut surtout de salutaire, d'abord en présence de la barbarie germaine, un peu plus tard en présence de la féodalité oppressive et dissolue, dans cette notion du pouvoir royal, à qui chacun était tenu d'obéir, mais qui devait lui-même obéissance à la loi; de ce pouvoir, dont le prince n'était pas investi dans son intérêt personnel, mais dans l'intérêt commun, que, par conséquent, il ne devait pas employer à satisfaire ses caprices, mais consacrer au bonheur de ses sujets, sous peine d'être justement qualifié de tyran; de ce pouvoir enfin à qui les sages d'alors, échos et interprètes de la sagesse de tous les siècles, imposaient l'obligation de se montrer équitable envers tous, mais surtout envers les petits, c'est-à-dire de couvrir de sa protection les artisans dans les villes, les laboureurs dans les campagnes, et de garantir les uns et les autres contre l'oppression et la violence. Que de pareilles

maximes de gouvernement, développées dans les chaires chrétiennes, enseignées dans les écoles, aient exercé une sérieuse et utile influence à une époque où la société française était encore dans un état voisin du chaos; qu'elles aient alors contribué à rallier autour de l'autorité royale la bourgeoisie et le peuple, c'est là un point qui n'est pas sérieusement contestable. Il est à remarquer cependant que, pris dans leur ensemble, les passages empruntés à divers écrivains que nous venons d'analyser, offrent à peine les premiers linéaments d'une théorie politique; ils ne contiennent guère autre chose que le simple énoncé des devoirs de la royauté. Ils forment, à l'usage des princes, une sorte de code moral, qu'il était excellent, surtout au XI[e] et au XII[e] siècle, de placer sous leurs yeux, mais qui n'offrait à eux-mêmes et à la société civile d'autres garanties d'un sage gouvernement, que leur capacité et leurs vertus personnelles.

Quelles que fussent les lacunes de la doctrine, l'idéal qu'elle proposait à l'imitation des rois, à la vénération et aux espérances des peuples, se trouva un jour réalisé dans la personne de Louis IX. Le fils de Blanche de Castille sur le trône est bien le roi que le premier âge de la scolastique avait rêvé. On peut lui reprocher des fautes politiques, mais pas un acte où la morale la plus austère ait quelque chose à reprendre. Aux qualités de l'esprit et du cœur que doit posséder un prince, il joint les vertus qui élèvent le chrétien jusqu'à la sainteté. Il connaît ses droits, et il sait les faire respecter; mais il est encore pénétré plus à fond du sentiment de ses devoirs. Nul n'est esclave de la loi au même degré que lui. S'il ne permet pas qu'elle soit violée par personne, il est le premier à l'observer. Ses décisions, quelles qu'elles soient, ne sont pas des coups arbitraires d'autorité; il n'agit pas par caprice, mais par vertu.

L'équité est sa règle constante, même à l'égard de ses ennemis. Comme il aimerait mieux mourir que commettre un péché mortel, il se ferait scrupule de causer injustement à autrui le plus léger préjudice. Il contient les grands dans l'obéissance, et en même temps il se montre compatissant aux petits et aux faibles. Il aime à recevoir lui-même leurs réclamations et à juger leurs différends. Les sentences qu'il rend sous le chêne de Vincennes sont en quelque sorte l'image de la protection vigilante qu'il étend sur tout son peuple. Nous ne parlons pas de l'inépuisable charité dont il donna de si éclatantes preuves, ni de tant d'hôpitaux qu'il fonda sur ses domaines pour le soulagement de tous les genres de misères. Le gouvernement de Louis IX mit en relief le caractère de haute moralité et de paternelle justice, de douceur sans faiblesse et de fermeté sans arrogance, que le pouvoir royal peut revêtir entre les mains d'un prince capable et éclairé, que remplit le sentiment du devoir, uni à la pensée de Dieu. Un pape contemporain, Alexandre IV, pouvait dire à juste titre, en parlant d'une telle royauté : « C'est un soleil de foi, un foyer de dévotion, un « miroir de bonnes œuvres. Elle brille par la noblesse de la « race et par la pureté de l'esprit. Le trône qu'elle occupe offre « réunis la dignité la plus vénérable et de magnifiques vertus, « l'élévation du rang et la splendeur d'une bonté surémi- « nente[1]. »

Lorsque Bossuet composait son livre célèbre *La Politique tirée de l'Écriture sainte*, il avait devant les yeux la monarchie

[1] « Fidei solem, devotionis ignem et « speculum operum, quibus præfulget, at- « tendimus... Claritate sanguinis rutilat, « animi puritate prælucet; magnum qui- « dem est (Franciæ solium) dignitatis « honore, sed gestorum nobilitate magni- « ficum, conspicuum altitudine status, sed « præcellentia bonitatis illustre... Datum « Neapoli sept. kalendas Maii, pontificatus « nostri anno I. » (Cité par M. Chéruel, *Histoire de l'administration monarchique*, t. I, p. LXVI.)

de Louis XIV, et il cherchait dans ce modèle la plupart des traits qu'il annonçait avoir empruntés à la Bible. Il ne serait pas absolument exact de prétendre que le règne de Louis IX a de même fourni aux docteurs de cet âge le plus grand nombre des aperçus politiques semés dans leurs ouvrages. Toutefois les opinions qu'ils expriment, les règles qu'ils établissent, les conseils qu'ils donnent, sont, à beaucoup d'égards, le commentaire des actes du saint roi. Assurément il aurait approuvé, comme étant d'accord avec ses propres maximes, les nombreux passages des écrits de saint Thomas d'Aquin où l'Ange de l'École enseigne que le but de tout gouvernement est le bien de la communauté; que les gouvernements ne sont pas institués pour la satisfaction personnelle de ceux qui sont à leur tête, mais pour l'utilité publique; que les rois sont les pasteurs des nations, et qu'un bon pasteur songe, avant toutes choses, à l'intérêt de son troupeau. Et ailleurs, lorsque saint Thomas dit qu'un prince vraiment digne du nom de roi ne doit rechercher ni la richesse, ni la puissance, ni la gloire, si souvent achetées au prix du sang et de la fortune des peuples; que les seuls biens dignes de lui sont les biens éternels; que c'est là que doit tendre la visée de ses efforts et de ses espérances; que son premier devoir envers ses sujets, c'est de leur inspirer l'amour de la vertu et de leur ouvrir ainsi les voies vers la félicité dernière[1] : l'âme du saint roi n'aurait-elle pas reconnu dans ces paroles une expression, encore plus fidèle, s'il se peut, d'elle-même, de ses sentiments et de sa politique? Mais la doctrine de saint Thomas n'est pas un accident isolé dans le mouvement des écoles au XIII[e] siècle : on la retrouve chez tous les écrivains de ce temps. Elle a inspiré à Gilles de Rome

[1] Nous demandons la permission de renvoyer, sur tous ces points, à notre livre de *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 404, 423 et suiv.

quelques-unes des meilleures pages de son traité *Du gouvernement des princes*. Le trait commun de l'enseignement politique des contemporains et des successeurs immédiats de saint Thomas d'Aquin, c'est la prédominance de l'élément moral et religieux. Leur honnêteté, qui trouve sa garantie dans la piété la plus fervente, ne leur permet ni de conseiller ni d'entrevoir même les pratiques déloyales et les sentiers tortueux dans lesquels la politique sera, deux siècles plus tard, entraînée par Machiavel, et dont elle aura tant de peine à se dégager.

Cependant la connaissance de la *Politique* d'Aristote, depuis peu traduite en latin, venait d'ouvrir aux esprits des horizons nouveaux. Ainsi, à côté d'autres vues profondes et originales, on trouvait chez le philosophe grec une savante théorie des formes de gouvernement, classées à la fois d'après leur but et d'après le nombre de ceux qui participent à la souveraineté. L'intérêt commun est-il la fin dernière du gouvernement? Le gouvernement s'appellera la monarchie, ou la royauté, s'il est aux mains d'un seul; l'aristocratie, s'il est aux mains de plusieurs; la démocratie, s'il est aux mains de tous. L'intérêt particulier est-il, au contraire, le mobile suprême des gouvernants, l'intérêt public est-il sacrifié à leurs caprices et à leurs passions? la royauté va dégénérer en tyrannie, l'aristocratie en oligarchie, la démocratie en démagogie[1]. Cette théorie savante et vraie n'était pas en désaccord avec la doctrine traditionnelle de l'École sur la mission du pouvoir social; aussi fut-elle aussitôt adoptée que connue. Nous la retrouvons chez Albert le Grand, chez saint Thomas, chez Jean de Paris, chez Duns Scot. Elle prend place désormais parmi les points les moins contestés de la science politique.

[1] *Politique d'Aristote*, t. III, chap. v.

Aristote, dont le véritable sentiment sur la monarchie n'est pas facile à démêler, fournissait néanmoins en sa faveur un argument que les scolastiques étaient préparés à comprendre et à mettre en œuvre : c'est qu'elle est, à tout prendre, la forme de gouvernement qui est plus conforme à l'ordre de la nature, puisque, dans l'univers, un seul Dieu a créé et gouverne toutes choses. Comme disait le vieil Homère : « Il n'est pas bon d'avoir « beaucoup de chefs; n'en ayons qu'un seul. » *Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω*[1].

Mais, en même temps, l'exemple d'Aristote, le portrait qu'il trace des maximes et des mœurs de la tyrannie devaient rendre de plus en plus vive la réprobation dont elle était déjà l'objet. Nous avons entendu Jean de Salisbury flétrir la tyrannie; avec quelle énergie croissante n'est-elle pas réprouvée par saint Thomas ! Où est la sécurité, demande le saint docteur[2], là où le droit ne sert plus de règle, et où la volonté, ou plutôt le caprice d'un seul, en tiennent lieu? Le tyran, selon la passion qui le possède, se livre à tous les genres d'oppression : s'il est avare, il prend les biens de son peuple; s'il est violent, il verse le sang au moindre prétexte; il tue par caprice, non par justice. Il persécute les bons encore plus que les méchants, effrayé de leur vertu, qu'il regarde comme une menace pour son injuste domination. Il est l'ennemi de la concorde et de la paix : il sème ou entretient les divisions et les défiances parmi les citoyens, il empêche ce qui pourrait favoriser le rapprochement des volontés; il avilit les âmes par la terreur; il les rend incapables de tout effort viril et courageux. Malheur aux nations courbées sous un pareil joug! Il n'est pas plus

[1] Aristote termine par ce vers d'Homère le XII[e] livre de la *Métaphysique*.

[2] *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 407 et suiv.

cruel d'être la proie d'une bête féroce que de tomber aux mains d'un tyran.

Mais il y avait à tirer de la *Politique* d'Aristote un autre enseignement que la haine de la tyrannie : c'est que les formes simples de gouvernement, royauté, aristocratie, démocratie, ne sont pas par elles-mêmes les meilleures de toutes, mais que chacune demande à être tempérée par quelques emprunts aux deux autres formes... « Certains auteurs croient, dit Aris-« tote[1], que la constitution parfaite doit réunir les éléments de « toutes les autres. C'est pourquoi ils vantent celle de Lacédé-« mone où se trouvent combinées la monarchie représentée par « les rois, l'aristocratie par les gérontes, la démocratie par les « éphores, qui sont toujours tirés des rangs du peuple... » La leçon ne fut pas perdue pour les docteurs du XIII[e] siècle, et saint Thomas se l'est appropriée, non pas seulement dans son commentaire sur le texte du philosophe grec, mais dans sa *Somme de théologie*.

« Deux choses, dit-il[2], sont nécessaires pour fonder un ordre « durable dans les États. La première est l'admission de tous à « une part du gouvernement général, afin que tous se trouvent « intéressés au maintien de la paix publique, devenue leur ou-« vrage. La seconde est le choix d'une forme politique où les « pouvoirs soient heureusement combinés... La plus heureuse « combinaison des pouvoirs serait celle qui placerait à la tête « de la cité ou de la nation un prince vertueux, qui rangerait « au-dessous de lui un certain nombre de grands chargés de « gouverner selon les règles de l'équité, et qui, les prenant eux-« mêmes dans toutes les classes, les soumettant à tous les suf-« frages de la multitude, associerait ainsi la société entière aux

[1] *Politique*, l. II, chap. III, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

[2] *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 413.

« soins du gouvernement. Un tel état rassemblerait dans sa « bienfaisante organisation la royauté représentée par un chef « unique, l'aristocratie caractérisée par la pluralité des magis- « trats choisis parmi les meilleurs citoyens, et la démocratie « ou la puissance populaire, manifestée par l'élection des ma- « gistrats, élection qui se ferait dans les rangs du peuple et « par sa voix... »

Ainsi la science politique, sous l'influence d'Aristote, fit, au XIIIe siècle, un nouveau pas, et un pas considérable, vers une conception plus complexe et plus haute du gouvernement qui s'adapte le mieux aux besoins des peuples et à la faiblesse humaine. Elle ne considéra pas la royauté elle-même, quelque vénérable qu'elle se fût montrée sous saint Louis, comme étant la meilleure des constitutions; elle chercha des garanties, dirai-je seulement contre la tyrannie? non, mais contre les défaillances éventuelles de la personne du roi; et elle les trouva dans le mélange de toutes les formes, c'est-à-dire dans la participation des grands et du peuple aux affaires publiques. Ajoutons que là encore la commune doctrine de l'École se rencontrait avec la pratique habituelle de Louis IX. Le gouvernement du saint roi n'offre sans doute pas l'image, pas même l'ébauche d'un gouvernement représentatif, comme l'a cru à tort M. Beugnot[1]; mais, s'il se réservait, surtout dans les cas importants, la décision suprême, comme l'a montré si clairement notre savant confrère et ami M. de Wailly dans ses éclaircissements sur Joinville[2], Louis IX aimait à s'entourer de bons avis; il se

[1] Dans son *Essai sur les institutions de saint Louis,* couronné en 1821 par l'Académie des inscriptions et belles-lettres. (Voyez, sur cet ouvrage, un article de Daunou, *Journal des Savants,* 1822, p. 37 et suiv.)

[2] Il n'est personne qui ne connaisse et qui n'ait admiré la magnifique édition des œuvres de *Jean, sire de Joinville,* donnée par M. de Wailly (Paris, 1873, gr. in-8°). (Voyez, p. 434 et suiv. de cette édition, l'éclaircissement sur le pouvoir royal.)

faisait assister par un conseil de seigneurs et de prélats; il ne refusait pas aux bourgeois des différentes villes l'avantage d'être consultés sur les affaires relatives à leurs intérêts, sur les monnaies, par exemple. Un pas de plus, et la logique va nous conduire à l'idée d'une imposante réunion dans laquelle tous les éléments de la nation se trouveront rapprochés, l'Église et la société civile, la bourgeoisie et la noblesse, et qui, sous le nom d'états généraux, aura pour mission d'appuyer, de guider et de contenir l'autorité personnelle du monarque.

Chose remarquable! ce dernier progrès s'accomplit en fait sous celui des successeurs de saint Louis qui poussa le plus loin l'infatuation de son propre pouvoir. Philippe le Bel, comme on l'a remarqué, fut le premier qui s'abstint de viser dans ses ordonnances l'avis des gens de son conseil, et qui se servit de cette formule despotique : « Par la plénitude de notre autorité « royale. » Mais, lorsque l'ambitieux monarque se vit aux prises avec la papauté dans un conflit qui rappelait les luttes des empereurs d'Allemagne et des pontifes romains, il ne crut pouvoir opposer à son redoutable adversaire une défense plus efficace qu'en faisant appel au dévouement de tous les ordres de l'État, clergé, noblesse, bourgeoisie. Ainsi fut convoquée l'assemblée mémorable qui se tint à Paris en 1302, et qui est considérée par la plupart des historiens comme la première réunion des états généraux. La situation critique où la royauté française venait de se placer eut pour résultat d'assurer, sans coup férir, à la nation la plus haute garantie qu'elle pût réclamer pour la bonne gestion de ses affaires.

Comme il importait de frapper l'opinion publique et de la conquérir, Philippe le Bel mit en mouvement les légistes qui fréquentaient sa cour et qu'il était dans l'usage de consulter. Ceux-ci, nourris de l'étude et pénétrés de l'esprit des lois ro-

maines, employèrent toute leur habileté, tout leur savoir historique, juridique et théologique, à démontrer l'entière indépendance de la royauté française et les droits qu'elle tenait de Dieu. Nous n'analyserons pas longuement le traité célèbre, faussement attribué à Gilles de Rome, qui a pour titre *De utraque potestate*[1]. Le but avoué de l'auteur, quel qu'il soit, c'est de prouver que le pouvoir civil est distinct du pouvoir ecclésiastique, et que le pape n'a pas autorité sur les princes en matière temporelle. Cette thèse est établie, dans une première partie, par quatre sortes de preuves : 1° par des preuves tirées de la nature; 2° par des preuves tirées de la théologie; 3° par le droit canon; 4° par le droit civil. Nous sortirions de notre sujet en insistant sur cette discussion hérissée de textes et de subtilités; mais, à la fin de la seconde partie de l'ouvrage, nous devons signaler le chapitre où l'auteur réclame pour la royauté capétienne l'indépendance et les droits qui sont reconnus à la puissance impériale. Les Francs n'existaient-ils pas avant l'empire d'Allemagne, et même avant l'empire romain? Ils descendent des Troyens; ils ont lutté avec une valeur indomptable contre les légions de Rome; ils n'ont jamais subi son joug. Établis d'abord dans la Pannonie, puis sur les bords du Rhin, enfin dans la Gaule, leur nation n'a été la vassale d'aucun autre peuple. En fût-il autrement, les Francs, à une certaine époque, eussent-ils reconnu un autre suzerain que leur chef, ils vivent indépendants depuis un tel nombre de siècles, qu'il y aurait, sous ce rapport, prescription à leur profit. Le roi de France ne reconnaît pas de supérieur ici-bas; son pouvoir vient de Dieu et ne relève pas d'une autre autorité que celle de Dieu.

[1] Publié dans le recueil de Goldast, *Monarchia sancti Romani imperii*, Francofordiæ, 1614, in-fol. t. II, p. 96 et suiv.

Telle est la conclusion du traité *De utraque potestate.* C'est également le cri que les députés de la bourgeoisie firent entendre dans un pamphlet, sous la forme d'une adresse au roi, qui parut en 1302, lors de la réunion des états généraux : « A « vous, très-noble prince, notre sire, par la grâce de Dieu, roi « de France, supplie et requiert le peuple de France, que vous « gardiez la souveraine franchise de votre royaume, qui est « telle que vous ne reconnaissiez de votre temporel souverain « en terre, fors que Dieu... »

L'auteur de cette supplique prétendue était un conseiller de Philippe le Bel, Pierre du Bois, énergique adversaire de la papauté, contre laquelle il avait composé, sous le titre de *Quæstio de potestate papæ,* un traité qui ne doit pas être confondu avec celui que nous venons d'analyser.

Considérez maintenant les progrès de la pensée de Philippe le Bel, dans d'autres écrits de Pierre du Bois, dans les mémoires politiques qu'il adressa au roi à diverses époques, ouvrages du plus haut prix, dont le principal a été retrouvé et mis en lumière par M. de Wailly, et plusieurs autres par M. Boutaric[1]. Il ne s'agit plus pour l'auteur de défendre l'indépendance de la royauté française, mais de lui préparer les voies vers la domination universelle. Pierre du Bois estime que tout le monde est d'accord pour souhaiter que les Français commandent à l'univers. Inspiré par cette ambitieuse confiance, il montre comment le roi de France, tantôt par la ruse, tantôt par la force, un jour par des traités, le lendemain par

[1] Le mémoire de M. de Wailly sur Pierre du Bois a été publié dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 2e série, t. III, et dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions,* t. XVIII. Les écrits retrouvés par M. Boutaric ont paru dans le tome XX, IIe partie, des *Notices et extraits des manuscrits.* Voyez aussi l'article que M. Renan a consacré à Pierre du Bois au tome XXVI de l'*Histoire littéraire de la France.*

la guerre, pourra s'emparer des États de l'Église et de la Lombardie, devenir le suzerain de Constantinople, de l'Espagne, de la Hongrie, aspirer même au trône d'Allemagne. De si vastes desseins ne sauraient évidemment s'accomplir sans que beaucoup de sang ne soit versé; mais qu'importe? En supposant que quatre-vingt ou cent mille hommes ne revissent pas leurs foyers, la population n'en paraîtra pas pour cela diminuée. « Vous possédez, dit à Philippe le Bel l'impitoyable publiciste. « un trésor inépuisable d'hommes qui suffisent à toutes les « guerres qui peuvent se présenter. » Dure parole, que saint Thomas d'Aquin n'aurait pas prononcée, et que Gilles de Rome, s'il l'a connue, n'a pas dû approuver. Pierre du Bois, il est vrai, n'aime pas la guerre; il en détourne Philippe le Bel, et il a donné pour titre à l'un de ses écrits : *Summaria de abbreviatione guerrarum doctrina.* Mais, s'il redoute le péril des aventures belliqueuses, c'est pour le roi plutôt que pour le peuple; ses scrupules l'abandonnent lorsque l'existence qui est en jeu est celle, non du prince lui-même, mais des hobereaux qui ne possèdent que peu ou point de terres.

Ainsi la royauté française, qui ne voulait d'abord que s'affranchir de la tutelle des papes, était poussée par ses ardents apologistes à sortir de ses anciennes voies, à étendre au dehors son influence, à revendiquer pour elle-même l'universelle domination que les empereurs s'attribuaient. Il est manifeste que de pareilles prétentions s'accordaient difficilement avec les légitimes prérogatives des états généraux : aussi n'est-il nullement question de ces assemblées dans les écrits de Pierre du Bois. Les avis qu'il émet s'adressent à un monarque qui peut ce qu'il veut, et dont l'autorité ne doit être gênée par aucun contrôle.

Nous ne trouvons de même aucune mention des états géné-

raux dans le commentaire de Jean Buridan sur la *Politique* d'Aristote. Ailleurs, et sur d'autres matières, l'auteur a fait preuve de sagacité et de hardiesse; mais, quand il arrive aux questions de gouvernement, il montre une réserve excessive. Il va jusqu'à dire que le roi, à la différence du tyran, n'ayant en vue que le bien de ses sujets, doit posséder un pouvoir sans limites, une autorité absolue[1]. Il n'admet pas que le maniement des affaires de l'État tombe aux mains des pauvres[2]. Comme dit Albert : « Il n'y a rien de si intraitable qu'un pauvre « qui est parvenu. » *Asperius nihil est paupertate cum consurgit in altum.* Le premier soin des pauvres, s'ils avaient le pouvoir, serait de s'enrichir, et, une fois devenus riches, ils se rendraient oppresseurs. Cependant Buridan est loin de préférer la richesse au mérite; et il entend que les fonctions publiques soient conférées, non aux plus opulents, mais aux plus dignes[3]. Ce qui nous paraît le plus original dans ce commentaire de la *Politique* d'Aristote, c'est l'énumération des avantages de la monarchie héréditaire. L'auteur accorde qu'en soi et d'une manière absolue, *per se et simpliciter*[4], l'élection qui permet de choisir pour prince le meilleur, vaut mieux que l'hérédité; mais il a très-bien vu et il expose avec beaucoup de précision les côtés principaux par lesquels, dans la pratique, l'hérédité est préférable à la monarchie élective. 1° Le prince qui sait que son fils doit lui succéder, le prépare avec soin à recueillir l'héritage de la puissance royale; 2° les sujets, accoutumés à obéir au père, acceptent sans peine l'autorité du fils; 3° on n'a pas à

[1] *Quæstiones ad octo libros Politicarum*, Oxonii, 1640, in-4°, VI, q. 2, p. 18 : « Rex « in sua politia non debet habere potestatem limitatam, imo debet esse summus. »

[2] *Quæstiones*, etc. III, q. 5, p. 119.

[3] *Ibid.* III, q. 19, p. 157 : « Principatus sunt distribuendi secundum dignitatem illius per quod politia ordinatur. « suum in finem debitum, sed hoc est secundum virtutes et non secundum divitias. »

[4] *Ibid.* III, q. 23, p. 169.

redouter les brigues ni les divisions qui accompagnent une élection; 4° le royaume n'est jamais sans roi; dès que le roi est mort, il est remplacé par son fils. Bossuet, dans sa *Politique tirée de l'Écriture sainte*, n'a pas fait valoir d'autres arguments en faveur de l'hérédité monarchique.

Mais, lorsque Buridan soutenait cette cause, et lorsque Pierre du Bois, avant lui, encourageait de sa plume les desseins despotiques de Philippe le Bel, ni l'un ni l'autre n'était l'unique et complète expression, soit du sentiment public, soit des doctrines de l'École; et à côté d'eux s'élevait plus d'une voix incommode qui soutenait, tantôt indirectement, tantôt dans les termes les plus précis et les moins équivoques, les droits de la souveraineté populaire.

Nous hésitons à ranger Duns Scot parmi les partisans des doctrines démocratiques; il ne les a pas, en tout cas, hautement soutenues, et son nom n'est pas resté attaché à la défense de cette cause. Que dire cependant des lignes suivantes de son *Commentaire sur le Maître des Sentences*[1] :

« Il y a deux sortes de principat ou d'autorité, savoir : l'autorité paternelle et l'autorité politique. Celle-ci, à son tour, « est double en ce sens qu'elle réside en une seule personne ou « dans la communauté... L'autorité paternelle est juste en vertu « de cette loi de la nature qui oblige les enfants à obéir à leurs « parents. L'autorité politique, qu'elle réside dans une seule « personne ou dans la communauté, peut également être juste « en vertu du consentement général et du choix de la communauté elle-même. Que des personnes étrangères les unes aux « autres, s'étant proposé de bâtir une ville ou de l'habiter, « aient reconnu qu'une autorité quelconque leur est nécessaire

[1] *In Sentent.* lib. IV, dist. 15, q. 2, p. 165.

« pour être bien gouvernées, elles pourront convenir de confier « le soin de les régir, soit à un chef unique, soit à la commu- « nauté; et, si elles font choix d'un chef unique, elles pourront « se réserver le droit d'élire après lui son successeur, comme « il a été lui-même élu, ou bien elles le choisiront, lui et sa « postérité. »

Le consentement du peuple n'est-il pas représenté dans les lignes qui précèdent comme la source de tout pouvoir politique?

Mais la théorie du droit populaire est beaucoup plus nettement accentuée chez d'autres docteurs, entre autres chez Marsile de Padoue.

L'ouvrage le plus considérable de Marsile de Padoue est le traité qu'il écrivit contre la suprématie pontificale, vers l'année 1324, sous le titre de *Defensor pacis*[1]. Les discussions théologiques y occupent moins de place qu'on ne pourrait s'y attendre; au contraire la politique y reçoit des développements qu'il est rare de trouver chez les écrivains de cette époque. Après une exposition très-diffuse, d'abord de l'origine de la société, puis des différentes formes de gouvernement, Marsile aborde les questions fondamentales. Il distingue dans chaque État deux sortes de pouvoir, celui qui fait les lois, ou législatif, et celui qui veille à leur exécution, ou exécutif. Le pouvoir législatif réside dans l'assemblée du peuple. La loi est l'expression des suffrages de l'universalité des citoyens ou de la majorité d'entre eux[2]. Après avoir voté la loi, c'est à eux qu'il

[1] Publié par Goldast, *Monarchia*, etc. t. II. Cf. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, 1864, in-8°, p. 142 et suiv.

[2] *Defensor pacis*, p. 169 : « Dicamus, secundum veritatem atque consilium Aristotelis, legislatorem seu causam legis « effectivam, primam et propriam, esse populum, seu civium universitatem, aut « ejus valentiorem partem, per suam electionem seu voluntatem, in generali civium congregatione per sermonem expressam. »

appartient de la promulguer, afin que nul n'en ignore, de la changer, de l'interpréter, de la suspendre, selon les différentes nécessités des temps et des lieux. Sont seuls privés du droit de suffrage les enfants, les esclaves, les étrangers et les femmes[1]. A ceux qui lui opposeraient que la multitude, en général, ne possède ni le savoir, ni l'expérience, ni les vertus qui doivent distinguer le législateur, Marsile répond que le soin de préparer les lois doit sans doute être abandonné à un petit nombre de personnes capables, mais que l'acceptation définitive de la loi appartient au peuple et ne saurait être prononcée par personne mieux que par l'assemblée du peuple; et pourquoi? Parce que la fin de toute législation est le bien du peuple, et que le peuple s'entend parfaitement à discerner si les mesures qu'on lui propose ne favorisent pas les intérêts d'un seul ou de quelques-uns, au détriment de l'intérêt de tous[2]. Si la loi émane des citoyens, la puissance exécutive, qui a pour mission de faire exécuter la loi, dérive, à plus forte raison, de la même source. Loin de reculer devant cette conséquence de sa doctrine, Marsile y insiste et la développe avec complaisance. Il se prononce, avec la plupart de ses contemporains, pour l'unité du pouvoir exécutif, c'est-à-dire pour la monarchie; mais il la veut élective. Il ne méconnaît pas, il expose même très-amplement les avantages de la transmission héréditaire du pouvoir, mais il n'en est pas touché. Il estime que l'élection offre plus de garanties que l'hérédité, qu'il y a plus de chances pour qu'un roi élu possède la prudence, la justice, l'énergie et les

[1] *Defensor pacis*, p. 170 : « Separantur « a civibus pueri, servi, advenæ ac mulie- « res. »

[2] *Defensor pacis*, p. 170 : « Ex universa « multitudine magis attenditur legis com- « munis utilitas, eo quod nemo sibi nocet « libenter. Ibi autem inspicere potest qui- « libet an lex proposita declinet... ad cu- « jusdam aut quorumdam commodum « quam aliorum vel communitatis... »

autres qualités indispensables à la bonne conduite des affaires. La force de la logique, si respectée de l'École, conduisait Marsile à reconnaître au législateur, c'est-à-dire au peuple, le droit de corriger le prince, parlons plus clairement, de le déposer, s'il transgresse les lois. Le peuple, en effet, est le premier souverain : *Est enim multitudo dominus major*. Mais il est juste d'ajouter que les explications de notre philosophe sur ce point délicat sont assez embarrassées, comme s'il était lui-même effrayé de la témérité de ses maximes. En tout cas, il donne au peuple le conseil de ne frapper que les transgressions graves, scandaleuses, qui peuvent amener la subversion de l'État, et de négliger les fautes légères, les abus passagers[1].

Marsile de Padoue, comme son surnom l'indique, était originaire d'Italie, et c'est en Allemagne, à la cour de l'empereur Louis de Bavière, qu'il a composé le traité auquel nous venons de faire quelques emprunts. Mais, dix ou douze ans seulement avant de mettre au jour cet ouvrage, il avait été recteur de l'Université de Paris, comme en témoigne la part qu'il prit à une délibération, en date du 12 mars 1312, que rapporte Du Boulay[2]. Il appartient donc par ce côté à la France, où il compta des sectateurs ardents, entre autres Jean de Jandun, maître des artiens au collége de Navarre. Une traduction française de son ouvrage circula même dans les écoles de Paris[3], non sans y causer quelque trouble, qui émut la cour de Rome. Il est à remarquer que, si les propositions qu'il a émises contre la primauté et l'indépendance du saint-siége ont été censurées

[1] *Defensor pacis*, p. 175, 179, 184, 185.

[2] *Hist. Univ. Paris*, t. IV, p. 163.

[3] *Ibid.* p. 177 : « Cum accepisset (Sacra « Facultas) Marcilii errores in linguam « Gallicanam ad contumeliam Sanctæ Sedis « a nonnullis versas fuisse, conata est auc- « torem detegere... » (Cf. V. Le Clerc, *Discours sur l'état des lettres au XIVe siècle*, édit. in-8°, t. I, p. 377.)

par la Faculté de théologie et condamnées par le pape Jean XXII, la censure ne s'applique pas à ses doctrines politiques. Pour mieux apprécier l'influence que celles-ci ont exercée, il serait intéressant d'avoir sous les yeux les leçons sur la *Politique* d'Aristote, auxquelles Mᵉ Nicolas d'Autricourt conviait, en 1348, la jeunesse de Paris. Le juste et l'injuste devaient former la matière principale de l'enseignement; et le professeur promettait à son auditoire de lui apprendre les moyens d'établir de nouvelles lois et d'amender les anciennes[1]. Nicolas d'Autricourt était, en effet, un novateur, comme en témoignent des doctrines entachées de scepticisme, qui le firent condamner par la Sorbonne. En métaphysique et en logique, il montra une telle hardiesse, que nous attacherions beaucoup de prix à connaître ses doctrines politiques. Il est à présumer qu'elles étaient fort libérales, et plutôt tournées vers la souveraineté populaire que vers la royauté.

Mais un ouvrage que nous possédons, et dans lequel il est facile de retrouver, sinon la lettre, du moins l'esprit des maximes prêchées par Marsile de Padoue, c'est le traité de Nicolas Oresme, *De l'invention de la monnaie*. Cet ouvrage, consacré à un sujet spécial, n'aborde pas directement les questions politiques; mais, de la première à la dernière ligne, il respire l'amour d'une sage liberté, la haine de la tyrannie. L'auteur menace d'une chute prochaine les monarchies qui écrasent leurs sujets sous un joug détesté. Les rois veulent-ils conserver leur trône et le transmettre à leurs descendants?

[1] D'Argentré, *Collect. judic. de nov. erroribus* (Lutetiæ Parisiorum, 1728, in-fol. t. I, p. 357), nous a conservé le texte de cette curieuse affiche : « Quicumque voluerit audire librum Politicorum Aristotelis, « cum quibusdam quæstionibus in quibus « disceptatur de justo et injusto, per quas « poterit novas leges condere, conditas, si « quæ sint corrigendæ, corrigere, veniat ad « talem locum; inveniet magistrum Nicolaum de Autricuria, qui docebit omnia « ista in dicta lectura. »

Aristote leur en indique le moyen; c'est de ne pas abuser de leur pouvoir. Que le prince ne pressure pas ses peuples; qu'il ne les irrite pas par d'injustes exactions; qu'il respecte leurs franchises, s'ils en ont, et qu'il leur en octroie s'ils n'en ont pas; qu'il se garde de les troubler dans l'exercice de leur liberté; qu'il ne réclame pas pour lui-même l'absolue puissance; qu'il se contente de celle que la loi et la coutume lui accordent. Il faut abandonner le moins possible, comme dit Aristote, à la décision arbitraire du monarque. En développant ces maximes, Oresme tourne ses regards vers la France, et il remercie Dieu de n'avoir pas permis que les francs courages des Français fussent si abattus qu'ils consentissent à devenir serfs. Puis, dans quelques lignes menaçantes, que nous avons eu occasion de citer ailleurs[1], supposant que la maison royale de France n'a onque appris à tyranniser, ni la nation de France à servir, il ne craint pas de prophétiser que le jour où la tyrannie aura prévalu, le royaume périra.

Moins d'un demi-siècle après le règne de Philippe le Bel, et malgré les efforts des légistes, champions de la monarchie absolue, il existait donc en France un fonds de doctrines libérales, démocratiques même, qui avaient eu dans les écoles quelque retentissement, et auxquelles les esprits les plus judicieux n'étaient pas demeurés étrangers.

Ces doctrines, que nous avons vues poindre dès le VIIIe siècle, n'étaient destinées ni à disparaître ni à rester enfermées dans les livres et dans l'enceinte des écoles. Aux états généraux de 1355 et de 1356, le sentiment des malheurs du pays ayant contribué à les propager dans les rangs de la bourgeoisie parisienne, elles inspirèrent les tentatives de réforme politique

[1] Dans notre mémoire sur *Les Commencements de l'économie politique dans les écoles du moyen âge.*

auxquelles se rattache le nom d'Étienne Marcel. La volonté du peuple fut alors proclamée publiquement la première des lois; et Marcel, devenu le chef d'une puissante faction, essaya d'établir un gouvernement nouveau, dans lequel les états généraux, régulièrement convoqués, auraient exercé une influence décisive sur la marche des affaires. Aux mouvements populaires que l'exemple des Parisiens suscita dans plusieurs villes, répondirent, dans les campagnes de l'Île-de-France et de quelques parties de la Normandie et de la Picardie, le soulèvement des paysans et les scènes sanglantes de la Jacquerie. Mais il suffit à la royauté de laisser l'insurrection s'user à Paris et jeter l'épouvante dans les provinces pour avoir raison de ses derniers efforts. La réaction qui suivit ne se montra violente que durant quelques jours : elle fit place bientôt à une calme appréciation des besoins et des vœux du pays. Lorsque Charles V fut monté sur le trône et qu'il se vit en pleine possession de l'autorité royale qu'il avait exercée comme régent pendant la captivité du roi Jean, son père, il usa de son pouvoir avec modération, et accomplit peu à peu, à petit bruit, quelques-unes des réformes pour lesquelles Étienne Marcel avait combattu et était mort. Mais, tout modéré qu'il était, le gouvernement royal resta alors sans contre-poids. Il est à remarquer que, pendant le règne de Charles V, les états généraux ne furent convoqués que deux fois : une première fois à Chartres, en 1367, si l'on peut appeler du nom d'états généraux la réunion des députés de quelques provinces seulement; une seconde fois à Paris, en 1369. Le roi s'attribua la nomination des agents chargés de veiller au recouvrement des impôts; il éleva de sa propre autorité le droit de fouage à quatre livres dans les villes, et à deux livres dans les campagnes. C'est la monarchie absolue qui vient de renaître, tempérée par la sagesse personnelle du

monarque, tolérante, éclairée, laborieuse, capable de grandes choses à force de patiente modération, mais affranchie de tout contrôle et n'ayant à rendre compte de ses actes que devant la conscience du monarque et devant Dieu, excepté dans ces jours d'aveuglement de la part du souverain et de colère de la part des sujets, où l'excès du mal pousse le peuple à la révolte. Est-ce à dire que la marche des idées fut suspendue? Assurément non; car, lorsqu'une idée s'est fait jour dans le monde, il se peut que son cours se ralentisse; il ne s'arrête pas. Cependant il est constant que, sous Charles V, on n'entend plus s'élever, en faveur de la souveraineté du peuple, ces revendications énergiques dont nous avons retrouvé l'écho sous les règnes précédents. Le droit populaire s'efface pour un quart de siècle devant la royauté, ou, s'il reparaît dans quelque ouvrage, c'est à la dérobée, comme une parenthèse inattendue, qui témoigne de la persistance des aspirations démocratiques.

Un écrivain que la Faculté de droit de l'Université de Paris avait admis, en 1369, au rang de ses docteurs, Philippe de Leyde, a laissé deux ouvrages où sont agitées des questions politiques : ce sont un traité *De cura reipublicæ et sorte principantis*, et un autre, qui appartient à la vieillesse de l'auteur, *De formis et semitis reipublicæ*[1]. On y trouve les vues les plus saines sur le but de l'État, qui est le bien de la communauté, et sur les obligations du prince, qui doit se montrer le fidèle observateur des lois et mettre tous ses soins à défendre les intérêts de ses sujets. Philippe de Leyde insiste d'une manière toute spéciale sur la protection due aux habitants de la campagne; il veut que leur sécurité et leur liberté soient assurées, qu'ils puissent vaquer paisiblement à la culture des champs :

[1] *Philippi de Leyden tractatus juridico-politici*, etc. Amstælodami, 1701, in-4°.

de ces conditions surtout, suivant lui, dépend la prospérité de l'État[1]. Ce sont assurément là de sages et nobles maximes; toutefois il ne faudrait pas en conclure que Philippe de Leyde est d'avis de restreindre les prérogatives du prince. Bien au contraire, il réclame pour le prince et la richesse et la puissance, et il blâme énergiquement ceux qui cherchent à limiter son pouvoir.

« Les cités, dit-il[2], qui invoquent leurs priviléges pour en« chaîner, contenir et entraver la puissance du souverain, ces « cités ne mettent pas le bon ordre dans l'État, mais bien la « confusion et le désordre. Et, en effet, lorsque, dans une cité, « les gens du peuple et les grands travaillent à dépouiller le « prince, et en quelque sorte à le déplumer, il advient de deux « choses l'une : ou le prince, à force de patience et d'habileté, « arrive, par des voies obliques, à rompre les mailles du filet « qui l'enlace; ou bien, courbant la tête sous le joug, conduit « comme un esclave là où il ne voulait point aller, il voit s'é« crouler sa puissance; et, malheur plus grand, l'État tombe aux « mains d'une foule de maîtres, qui, sous prétexte de veiller « à son salut, l'oppriment et l'étouffent. »

Faut-il voir dans ces paroles une allusion au triomphe passager d'Étienne Marcel et de ses complices?

[1] *De formis et semitis reipublicæ*, p. 402 : « Ubi agricultores operas rusticas exercere « prohibentur..., ibi salus dispersa et in« curvata. Cultores agrorum ubi debita li« bertate fruuntur..., civitates splendida « ordinatione refulgent... »

[2] *Ibid.* p. 394 : « Civitates quæ per pri« vilegia ipsis concessa potentiam principis « cathenant, ligant, impediunt et in servi« tutem redigunt, non bene rempublicam « disponunt, sed vere dissipant et defor« mant. Et ubi civitates, plebeii seu majo« res super bonorum principis depluma« tione laborant, judicium residebit in is« torum alterum : aut diligens industria « principantis per obliquas vias laqueos « fabricatos avellet, aut sub jugum servi« tutis paulisper declinans, tandem quo « non vult manu ductus, potentia sua cor« ruet; et respublica, quod grave est, plu« res deplorabit sub pallio consulentium « principales eamdem suffocantes... »

Considérons maintenant un ouvrage qui eut un bien autre retentissement que les traités de Philippe de Leyde, *Le Songe du Vergier*. Peu de livres ont trouvé plus de lecteurs et ont été plus goûtés, sur la fin du moyen âge, que ce dialogue célèbre entre un clerc qui défend la papauté et un chevalier qui prend parti pour la prérogative royale.

Quel qu'en soit l'auteur, qu'il faille l'attribuer à Philippe de Mézières, ainsi que M. Paulin Paris l'a soutenu dans un savant mémoire, ou bien à Raoul de Presles, comme le croit M. Franck[1], le but de l'ouvrage n'est pas douteux : c'est l'apologie, c'est la glorification de la royauté française. L'écrivain anonyme s'attache à démontrer que cette royauté ne relève ni du pape ni de l'empereur. Serait-il vrai qu'elle relève du pape? La Bible, Aristote et la tradition prouvent le contraire. Mais elle peut encore moins être considérée comme la vassale des empereurs d'Allemagne. Ni par la loi de Dieu, ni par la loi naturelle, ni par la loi civile, elle ne dépend de l'empire. L'empire est l'héritier de la puissance romaine : or les Romains n'avaient aucun droit sur le reste du monde, si ce n'est celui que la force brutale peut créer, et jamais ils n'ont subjugué les Francs. Le roi de France ne reconnaît d'autre supérieur que Dieu. Telle est l'étendue de sa puissance, qu'il peut, de son autorité propre, lever des impôts[2], et que c'est, pour tous ses

[1] *Mém. de l'Acad. des inscriptions*, t. XV, p. 336 et suiv. : Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*. Paris, 1864, in-8°. Il y a, comme on sait, deux textes, l'un français, l'autre latin, du *Songe du Vergier*. Le texte français, qui paraît bien être le texte original, existe dans plusieurs manuscrits ; il a été joint au *Traité des droits et des libertés de l'Église gallicane*, Paris, 1731, in-fol. t. II. Le texte latin fait partie du I[er] volume du recueil de Goldast, *Monarchia, etc.*, que nous avons cité plus d'une fois dans le cours de ce travail.

[2] Goldast, t. I, p. III : « Quo jure rex « Franciæ possit gabellas, impositiones et « alia onera extraordinaria subditis inducere?.... Respondeo quod reges qui « non cognoscunt superiorem in terris, « possunt tales exactiones introducere ; « cujus modi est rex Franciæ. »

sujets, un devoir de conscience d'acquitter ceux qu'il a établis. Il est vrai que les mesures qu'il ordonne doivent être inspirées par le bien public, et, autant que possible, conformes à l'usage; il ne doit s'écarter de la coutume du royaume et créer de nouvelles charges que si la nécessité le commande; mais les cas où la nécessité justifie une contribution extraordinaire sont, si nous en croyons l'auteur, en assez grand nombre. Ainsi, la défense du pays, la guerre sacrée contre les infidèles ou les schismatiques, la captivité du roi, une naissance dans la lignée royale, la chevalerie du fils du roi, le mariage de sa fille, l'acquisition d'une province, voilà autant de circonstances qui autorisent la levée de nouvelles taxes en vertu de l'ordre du prince. Mais quoi! se peut-il que cet ordre émane de sa seule volonté? Les états généraux ne seront-ils pas appelés à donner leur approbation à l'accroissement des charges publiques? Point délicat; sur lequel *Le Songe du Vergier* garde un silence prudent. Après que le clerc a cité comme un des caractères de la tyrannie l'aversion que le tyran professe pour les assemblées et le soin qu'il prend d'empêcher, autant que possible, les citoyens de se réunir, le chevalier se croit dispensé de répondre à ce reproche par les louanges qu'il donne au gouvernement de Charles V. Est-ce donc un tyran, s'écrie-t-il, que le prince qui aime son peuple et qui consacre toutes ses pensées, tous ses efforts, à procurer à ses sujets la tranquillité et la paix? Et toutefois, dans le cours du dialogue, l'auteur, par la bouche du chevalier, fait une concession difficile à concilier avec l'ensemble de sa doctrine. Non-seulement il admet que les ressources provenant des taxes doivent être exclusivement employées dans l'intérêt public, mais, si elles reçoivent un autre emploi, si elles sont affectées à des divertissements et autres dépenses de luxe, il déclare que le prince manque au premier de ses devoirs, que sa

faute est d'autant plus grande que son autorité est plus absolue, qu'il mérite d'être déposé, et que le peuple est en droit de choisir un autre souverain, sauf à laisser dormir ce droit par crainte de plus grands maux[1]. Charles V aurait-il approuvé cette concession faite au droit populaire, qu'il aimait à laisser dans l'ombre? On peut croire qu'il l'estimait peu dangereuse, sous un règne prospère comme le sien, où elle ne pouvait trouver son application. Quelque jugement qu'il en ait porté, la maxime échappée à l'auteur du *Songe du Vergier* méritait d'être signalée comme une preuve curieuse des tempéraments que les plus énergiques soutiens de la prérogative royale apportaient parfois dans la défense de cette cause.

La politique habile et heureuse de Charles V avait comprimé pour quelques années, elle n'avait pas réussi à étouffer entièrement les doctrines démocratiques qui dès longtemps s'étaient fait jour, soit dans les agitations populaires, soit dans les harangues et dans les livres des docteurs. Charles V mort, elles reprirent leur cours avec une étonnante rapidité.

Six semaines n'étaient pas écoulées depuis les obsèques du prince défunt, une insurrection, qui présageait les malheurs du règne de Charles VI, éclate à Paris. Le premier jour, le chancelier de France, messire Miles de Dormans, croit qu'il suffira de quelques paroles sévères pour faire rentrer le peuple

[1] Goldast, t. I, p. 111: « Si princeps justitiam denegaret subditis..., si sint inducti reditus extraordinarii justa de causa, « scilicet pro defensione patriæ, nec eo modo defendatur quo possit et debet, nec « reditus ad illum usum, sed in alium convertantur, tunc tales reditus juste possent denegari : imo jure scripto, super dictamine rectæ rationis fundato, merito a « regimine [princeps] tanquam indignus « foret deponendus. Et si in regimine totius regni sic negligeret, omnino deponendus; et liceret populo alium sibi principem eligere... » Il est à remarquer que ce passage est singulièrement adouci dans le texte français, qui ne contient même pas, au moins dans les éditions et dans les manuscrits que nous avons eus sous les yeux, les membres de phrases les plus caractéristiques.

dans l'obéissance. « Vous savez, dit-il à la foule ameutée, que « la ville de Paris a été privilégiée par les décrets des anciens « rois, embellie de monuments par une sage administration « des revenus publics, et qu'elle a toujours été entre toutes, « que dis-je? par-dessus toutes les villes de France, traitée avec « beaucoup d'honneur et d'affection.... Mais que veut dire ceci, « d'oser venir ici, tout agités de fureur, pour adresser vos de- « mandes à la majesté royale avec le ton du commandement « plutôt que dans un langage respectueux, et la menace à la « bouche plutôt qu'en suppliant? »

Inutiles remontrances! Le lendemain, comme la sédition continuait, le chancelier en était réduit, non-seulement à concéder l'abolition des taxes que les Parisiens se refusaient à payer, mais à s'incliner devant la souveraineté populaire. « Les « rois, s'écria-t-il, auraient beau le nier cent fois, c'est par la « volonté du peuple qu'ils règnent, *et si cencies negent, reges « regnant suffragio populorum;* c'est la force du peuple qui les « rend redoutables. Les succès des sujets donnent de l'éclat à « la royauté; mais il est du devoir des rois de pourvoir avec « vigilance au salut de leurs sujets, et de leur procurer les « charmes de la paix, les douceurs du repos et de l'aisance [1]. »

Sous le règne de Charles VI, comme dans la suite au temps de la Ligue, les prédicateurs se livrèrent souvent, du haut de leurs chaires, aux attaques les plus virulentes contre l'autorité royale. Bien que les invectives et les menaces qu'ils se permettaient trouvassent leur excuse dans les malheurs du temps, elles n'en étaient pas moins un symptôme grave de l'état des esprits, et elles attestaient, dans les rangs du clergé et dans les ordres religieux, certaines tendances, disons mieux, une

[1] *Chronique du religieux de Saint-Denis,* l. I, ch. VI, trad. de M. Bellaguet, t. I, p. 45 et suiv.

doctrine très-arrêtée, plutôt sévère qu'indulgente pour la royauté.

Mais des paroles échappées à l'improvisation, des discours inspirés par les circonstances, et qui n'ont laissé de traces que dans les écrits des chroniqueurs, offrent pour nous moins d'intérêt que les œuvres méditées à loisir, qui contiennent l'opinion réfléchie de leur auteur. Ce n'est pas que, dans les années calamiteuses de la fin du XIVe et du commencement du XVe siècle, la France ait produit quelque ouvrage éminent, consacré à la science politique; mais la misère du peuple, la pénurie du trésor, les discordes civiles, la triste situation de l'Église elle-même, déchirée par le schisme, l'assassinat du duc d'Orléans et l'apologie publique de ce meurtre par Jean Petit, suscitèrent beaucoup de controverses et beaucoup d'écrits, dans lesquels la subtilité scolastique se donna très-souvent libre carrière, mais qui renferment aussi des parties intéressantes sur les questions de gouvernement. Il y a même ceci de remarquable que, dans quelques-uns de ces écrits, le sentiment monarchique se réveille fréquemment avec une énergie inattendue. Les écrivains, les orateurs connaissent les obligations qui sont imposées à la royauté, et savent les lui rappeler; mais plus la démocratie parisienne se montre factieuse et criminelle, plus la fidélité au roi et à sa descendance apparaît comme une garantie de bon ordre et de paix, tandis que l'intervention des assemblées qui doivent contrôler l'exercice de l'autorité royale est jugée inopportune et dangereuse.

Voici, par exemple, un conseiller, un secrétaire de Charles VI, Pierre Salmon, que le roi est supposé consulter, et qui lui adresse des avis, « touchant son état et le gouvernement de sa « personne, » ainsi que porte le titre de l'ouvrage. Salmon n'ignore pas, et il rappelle à Charles VI, que les rois sont in-

vestis de la puissance royale, non dans leur intérêt, mais dans celui de leurs peuples; qu'ils doivent les gouverner débonnairement et avec justice; que « le peuple a toujours l'œil au « roi, » et que, si le roi n'est homme droiturier et équitable, son royaume est bientôt corrompu et détruit. Mais, à la suite de ces sages conseils, qui tendent à modérer l'exercice du pouvoir royal, vient se placer, sous la plume de Pierre Salmon, un avis de tout autre caractère, c'est que le roi doit se défier des assemblées de nobles et de bourgeois, et gouverner plutôt par lui-même : « Gardez, sur toutes choses, que nulles grandes « assemblées de nobles ni de communes ne se facent en vostre « royaume; mais toutes questions et descors ja meuz et à mou- « voir prenez en vostre main, et remettez comme roy et souve- « rain à raison et justice; et que par vous justice soit mainte- « tenue et bien gardée en vostre royaume [1]. »

Mais c'est principalement le chancelier Gerson qu'il faut entendre sur ces matières, d'abord parce qu'il a été un des esprits les plus éclairés et les plus honnêtes de son temps, et, en second lieu, parce qu'il a pris la part la plus directe aux événements publics.

Gerson est partisan déclaré de la monarchie, et la raison qu'il donne de sa préférence pour cette forme de gouvernement est la même que nous avons déjà rencontrée chez saint Thomas d'Aquin et chez d'autres docteurs : c'est que l'unité dans le gouvernement est un principe de force, de paix et de stabilité; que, prise d'une manière générale, l'unité est la loi du monde, et que, pour bien gouverner une nation, il faut un seul chef, comme il y a un seul Dieu pour gouverner l'univers [2].

[1] *Les demandes faites par le roi Charles VI, touchant son État, etc., avec les réponses de Pierre Salmon, son secrétaire familier*, publiées par A. Crapelet. Paris, 1833, gr. in-8°, p. 101.

[2] *Harengue faicte au nom de l'Universite*

Non-seulement Gerson est partisan de la monarchie, mais il la veut héréditaire. « Le royaume, dit-il, se gouverne et se « maintient mieux par succession que par élection. » En divers passages de ses écrits, il signale deux avantages de l'hérédité monarchique : le premier, c'est que le roi, qui considère le royaume comme sa chose propre, est dirigé, dans l'éducation de ses enfants, par la pensée qu'ils recueilleront un jour son héritage; le second, c'est que les sujets, accoutumés à obéir au père, sont plus enclins à obéir à son fils qu'à des maîtres nouveaux et étrangers [1].

A ces maximes profondément monarchiques, à des déclarations de fidélité quelquefois enthousiastes, comme celles qui remplissent le célèbre discours prononcé devant Charles VI en 1405, sur ce texte : *Vivat rex!* on trouve mêlés, dans les ouvrages de Gerson, les plus austères conseils pour la royauté, l'énergique revendication du droit des peuples, la haine de la tyrannie. « C'est une erreur de croire, dit-il, que les rois peu-« vent user à leur gré de la personne et du bien de leurs sujets, « les grever arbitrairement d'impôts, sans que l'utilité publique « l'exige. Agir ainsi, ce n'est pas se conduire en roi, mais en « tyran.... » — « C'est une autre erreur, dit-il encore, de croire « que les rois sont affranchis de toute obligation envers leurs « sujets; bien au contraire, selon le droit naturel et selon le « droit divin, ils leur doivent fidélité et protection. S'ils man-« quent à ce devoir, s'ils se conduisent injustement, surtout s'ils

de Paris, etc., en 1405. Paris, 1821, in-8°, p. 3 : « La fille du roy, la mère des sciences « congnoit et sçait par la doctrine des théo-« logiens, juristes, philosophes et poëtes, « en espécial par la détermination expresse « d'Aristote en ses *Politiques*, que royaume « ou règne est police et gouvernement « meilleur et plus durable, convenable et « raisonnable qui soit, à l'exemple du « monde qui n'est gouverné que par un « Dieu souverain. »

[1] *Harengue*, p. 12 : « On obéist plus volun « tiers a celuy qu'on a accoustumé que a un es-« trange ou nouvel. » (Cf. *Opp.* t. IV, col. 662.)

« persévèrent dans leur iniquité, c'est le cas d'appliquer cette « règle de droit, qu'il est permis de repousser la force par la « force. Sénèque n'a-t-il pas dit qu'il n'y a pas de victime plus « agréable à Dieu qu'un tyran[1] ? »

Étrange citation dans la bouche d'un écrivain qui devait poursuivre avec une ardeur infatigable le libelle de Jean Petit en faveur du tyrannicide! Ailleurs Gerson rappelle, et cette fois il parlait devant Charles VI, que « peu souvent tyran « meurt de mort naturelle; il est hay de Dieu et du monde; et « n'est presque si petit, s'il veut sa vie aventurer pour oster la « vie au tyran, qu'il ne puisse trouver manière et voie de le « tuer et délivrer le pays[2]. »

C'est par de tels avertissements, nous pourrions dire par de telles menaces, portés jusqu'aux pieds du trône, que Gerson se rattache aux tendances démocratiques; il tempère ainsi, non sans s'exposer au reproche d'inconséquence, la vivacité qu'il porte ailleurs dans l'expression de son dévouement à la royauté. Mais on peut, à bon droit, s'étonner que l'illustre chancelier, qui déteste les abus du pouvoir et l'injustice, n'ait pas vu que le moyen le plus efficace de les prévenir ou d'y remédier, c'est le contrôle d'une assemblée qui représente la nation auprès du roi. Il n'indique ni cette garantie, ni ce remède; il en paraît effrayé plutôt qu'il n'y est porté. Aussi, après avoir marqué le rang qui appartient dans l'État au clergé et à la che-

[1] *Considerationes principibus et dominis utilissimæ. Opp.* t. IV, col. 622; *Ibid.* col. 624 : « Error est dicere terrenum « principem in nullo suis subditis domino « durante obligari, quia secundum jus di- « vinum et naturalem æquitatem, et verum « dominii finem, quemadmodum subditi « debent fidem, subsidium et servitium do- « mino; sic etiam dominus subditis suis fi- « dem debet et protectionem. Et si eos ma- « nifeste et cum obstinatione in injuria et « de facto prosequatur princeps, tunc re- « gula hæc naturalis: Vim vi repellere licet, « locum habet; et id Senecæ in tragœdis : « Nulla Deo gratior victima quam tyran- « nus. »

[2] *Harengue faicte au nom de l'Université*, p. 24.

valerie, c'est-à-dire à la noblesse, il ne laisse en partage à la bourgeoisie elle-même que le travail et la sujétion. « En l'état « de bourgeoisie, dit-il, doit être le fer du labeur et la force « d'humilité.... C'est expédient à l'état populaire, continue-t-il, « qu'il soit en subjection.... C'est expédient que l'état populaire « soit par les autres plus hauts états gouverné.... C'est expé- « dient que le roi, qui est le chief d'or en valeur et en authorité, « ne sueffre point confondre les offices des membres dessous « soy.... Le chief ne doit point user des pieds comme des bras « en sa défense. Si ne doit point commander aux populaires et « aux bras de bourgeoisie, qu'ils soient armés régulièrement « comme les bras de chevallerie doivent estre : car ce seroit con- « fusion. Si seroit l'accoustumance très-périlleuse, injuste et « dommagieuse[1]. »

Dans ces paroles de Gerson, si défavorables à l'action politique, nous ne dirons pas de la multitude, mais de la bourgeoisie, il faut tenir compte de l'impression produite sur lui par le spectacle des funestes désordres dont il était chaque jour témoin. Il était au fond plus libéral que quelques passages de ses discours ne le feraient croire.

Voulons-nous écouter un docteur contemporain qui se trouve moins mêlé que Gerson à la lutte des partis, et qui sut peut-être les apprécier avec plus de calme? Voici en quels termes le cardinal de Cambrai, Pierre d'Ailly, s'exprime sur les avantages d'une monarchie pondérée :

« Le gouvernement monarchique, dans lequel un chef « unique commande à la multitude avec sagesse, est sans « doute préférable à toute autre forme simple de gouverne- « ment; cependant, si la monarchie est mélangée d'éléments

[1] *Oratio ad Regem*, 4 sept. 1413, *Opp.* t. IV, col. 675.

« empruntés les uns à l'aristocratie, qui consiste dans le gou-
« vernement des meilleurs, les autres à la démocratie, qui est
« le gouvernement du peuple, ce gouvernement mixte l'empor-
« tera sur tous les autres, attendu qu'il fait participer à l'exer-
« cice de la souveraineté le peuple et les grands. Le gouverne-
« ment monarchique ne mérite la préférence qu'à la condition
« de n'être pas corrompu. Or ce grand pouvoir qu'on accorde
« au roi expose la royauté à dégénérer en tyrannie, à moins
« que le roi ne possède une vertu parfaite, qui se rencontre rare-
« ment. Aussi, dans la nation d'Israël, à qui le peuple chrétien
« a succédé, les rois que Dieu avait institués ne possédaient
« pas la plénitude de la puissance. Un seul chef commandait à
« Israël; mais cette monarchie était tempérée d'aristocratie,
« puisque soixante et dix vieillards étaient délégués pour remplir
« l'office de juges à côté du monarque; elle avait aussi quelque
« chose de démocratique, puisque ces soixante et dix vieillards
« étaient élus, et que le peuple entier participait à l'élec-
« tion [1]. »

C'est en 1417, durant le concile de Constance, que Pierre d'Ailly écrivait les lignes qu'on vient de lire. Il avait alors en vue le gouvernement de l'Église autant que celui de l'État; il prétendait tempérer l'autorité du souverain pontife par celle du concile général, de même que le pouvoir royal par le contrôle d'une assemblée librement élue. En ce qui concerne l'Église, il put croire, à considérer quelques-unes des décisions du concile, que la cause qu'il soutenait était gagnée; mais il ne pouvait nourrir le même espoir pour la société civile, surtout en France.

A la faveur de la division qui régnait entre les princes du

[1] *De ecclesia et cardinalium auctoritate*, au tome II des *Œuvres de Gerson.*

sang, et que l'incapacité du monarque, atteint de folie, ne contribuait que trop à entretenir, tous les ressorts du gouvernement s'étaient brisés. La souveraineté populaire avait eu dans Paris ses jours de triomphe, et, à plusieurs reprises, les habitants de cette grande cité avaient fait l'expérience des excès auxquels peut se porter la violence d'une foule aveugle et déchaînée. Or il serait contraire à la nature de l'esprit humain et aux lois de l'histoire, que les fureurs démagogiques n'eussent pas refoulé du côté de la monarchie beaucoup d'esprits honnêtes, dégoûtés de la liberté politique et de la démocratie.

« Votre successeur légitime, et la reine, et votre chevalerie, « votre clergé, votre bonne bourgeoisie, disait Gerson devant le « roi, après l'insurrection des Cabochiens, estiez comme en ser- « vage et en très-dure et vile servitude, par l'outrageuse entre- « prise d'aucunes gens de petit ou de nul estat qui vouloient « donner et querir leur propre profit. Dieu l'a permis, afin que « nous connoissions la domination royale et celle d'aucuns po- « pulaires; car la royale a communément et doit avoir douceur « et miséricorde. Noble cueur li est piteux; mais cueur villain « a domination tyrannique et qui se détruit elle-même [1]. »

Dans son *Livre de la Paix* [2], commencé en 1412 et terminé vers 1414, Christine de Pisan tient le même langage, mais avec plus d'acrimonie. Serait-ce qu'elle veut l'oppression des peuples? Bien au contraire : « Ne plaist à Dieu, suivant elle, « que ils soient à princes trop asservis, ne foulez par outra-

[1] *Opp.* t. IV, col. 658.

[2] *Le Livre de la Paix*, comme beaucoup d'autres ouvrages du même auteur, est encore inédit; mais M. Raimond Thomassy en a publié de longs fragments dans son *Essai sur les écrits politiques de Christine de Pisan* (Paris, 1838, in-8°). Nous avons emprunté à ce travail excellent les textes que nous analysons dans les lignes qui suivent.

« geuses charges. » Mais, encore tout émue des mouvements tumultueux, tour à tour grotesques et sanglants, auxquels elle avait assisté, elle entend qu'aucune part ne soit accordée dans le gouvernement aux gens de mestier, qui ne connaissent d'autre travail que celui des bras et des mains, qui ne sont jamais sortis de leur atelier, qui n'ont pas fréquenté les légistes, coustumiers en chose de droit et de justice, qui n'ont point appris à parler ordonnémént par raisons belles et évidentes, et qui, sachant à peine le *Pater noster,* incapables de se gouverner eux-mêmes, voudraient gouverner l'État. Que dire des assemblées où ils se concertent? Le plus fou y parle, le tablier sur soi, un pied en avant, l'autre en arrière, les mains au côté. Les conclusions qu'ils adoptent sont prises sans débat. Au sortir de là ils sont prêts à toute espèce de crimes. Il suffit que l'un d'eux commence, ils suivent comme des moutons : la fureur du sanglier le plus féroce ne saurait leur être comparée; ils ne respectent ni prince, ni princesse, ni seigneur, ni maître, ni voisin, ni voisine; ils tuent, massacrent, pillent, dérobent. Voilà, selon Christine de Pisan, ce que produit la domination des menus populaires, nous dirions aujourd'hui de la vile multitude.

Ces invectives éloquentes et courageuses contre les excès de la démagogie répondaient à peine aux sentiments d'indignation et d'horreur éprouvés par tous ceux qui en avaient souffert. Christine de Pisan, si contraire à l'influence politique du bas peuple, admettait du moins celle de la bourgeoisie. Aux bourgeois notables et d'ancienne lignée, comme elle dit elle-même, elle accordait certaines prérogatives, elle reconnaissait le droit d'intervenir dans les affaires de leur cité, et sans doute aussi dans celles de l'État. Mais, à mesure que les malheurs s'aggravèrent avec le désordre, ils ne laissèrent place dans les

âmes découragées qu'au besoin de la paix et d'une autorité assez forte pour la rendre au pays.

En 1417, le duc de Bourgogne reçoit la soumission de plusieurs villes du royaume, qui lui rendent hommage, dit le Religieux de Saint-Denis, comme à un envoyé du ciel, *tanquam de cœlo emisso*. « Comme je demandais souvent, continue le « même chroniqueur, la cause d'une adhésion si subite, de ces « applaudissements et de cette joie inaccoutumée, il me fut « répondu : Les habitants du royaume sont à ce point ac- « cablés d'exactions et de vexations pécuniaires et autres, que « ce mot est le seul sur les lèvres de chacun : « Vive, vive « quiconque pourra dominer, pourvu que la chose publique « puisse jouir des biens de la paix! *Vivat, Vivat, qui domi-* « *nari poterit, dum tamen manere possit respublica in pulchritudine* « *pacis*[1] ! »

Le jour où cette paix, objet de vœux unanimes, serait rendue à la France, n'avait pas encore lui en 1417. Avant d'y arriver, le pays devait subir, durant de longues années, tous les maux de la guerre civile et de la domination étrangère. Sauvé enfin par Jeanne d'Arc, il eut, après tous ses désastres, la chance inespérée de trouver en Charles VII un roi digne de ce nom, qui réussit en quelques années à pacifier, à réorganiser et à relever le royaume. Mais, dans les années prospères de ce règne inauguré si tristement, la volonté du prince devint la seule loi. Il eut près de lui un conseil dont il prenait l'avis et auquel il avait donné d'assez larges attributions; mais il ne réunit pas les états généraux, et, à l'exemple de son aïeul Charles V, « il gagna ce point[2], selon l'expression de Com-

[1] *Chronique du religieux de Saint-Denis*, t. VI, p. 81, trad. de M. Bellaguet.

[2] Commines, liv. VI, ch. VI, t. II, p. 225 de l'édit. de la Soc. de l'Hist. de France.

« mines, d'imposer tailles à son plaisir. » Ce fut en vain que les princes réunis à Nevers, en 1442, firent entendre quelques doléances et essayèrent d'attirer à eux les nobles, les gens d'Église et le commun peuple, « pour faire tous ensemble nouvelles « ordonnances et bailler gouvernement au royaume de par les « trois états. » Charles VII leur fit savoir que, si jamais ils tentaient quelque chose contre lui ou contre la majesté royale, « il laisserait toutes autres besongnes pour leur courir sus. » Il déclara d'ailleurs que, « de son autorité roiale, veu les grans « affaires de son royaume, » il pouvait mettre des tailles, et qu'il n'était « nul besoin de assembler les trois estats pour « mettre sus lesdictes tailles, car ce n'est que charge et des« pense au povre commun peuple, qui a à payer les frais de « ceulx qui y viennent [1]. »

Nous ne pousserons pas plus loin cette étude historique. Nous sommes parvenus, en effet, aux confins du moyen âge, et notre intention n'est pas d'aborder le tableau des événements ni celui des doctrines qui appartiennent à l'ère moderne. Toutefois, avant de poser la plume, il nous sera permis de nous arrêter un moment aux états généraux de 1484, l'assemblée la plus considérable qui ait représenté la nation, depuis celles qui s'étaient tenues à Paris sous le roi Jean, et qui avaient laissé de si tristes souvenirs pour la royauté [2].

Quel était, en 1484, l'état de l'opinion? A quelle doctrine se rattachaient les personnages les plus considérables du pays.

A l'ouverture des états, le chancelier de France, Guillaume de Rochefort, rappela en termes éloquents les sentiments d'in-

[1] Monstrelet, éd. Douet d'Arcq, t. VI, p. 39 et 50. Cf. Dansin, *Étude sur le gouvernement de Charles VII*. Strasbourg, 1856, in-8°, p. 30 et suiv.

[2] *Journal des états généraux tenus à Tours en 1484*, dans la *Collect. de Doc. inéd. sur l'Hist. de France.*

violable fidélité que la nation avait gardés, même au milieu des plus cruelles épreuves, à la famille de ses rois.

« Vous surpassez, disait-il, les nations étrangères par une « infatigable activité d'obéissance. Nous ne lisons nulle part « qu'un seul jour la légèreté de l'esprit, des ordres royaux trop « sévères, les victoires de l'ennemi, ou enfin des maux quel- « conques, aient contraint la nation de France à être infidèle « envers son roi. Bien au contraire! pour le défendre, pour sou- « tenir son parti, elle a coutume de courir aux armes avec tout « son courage, et de mourir même volontairement si le sort « l'ordonne. Ce qu'il y a de plus difficile devient aisé au peuple « de France, quand il faut garder la vie du prince et obéir à ses « commandements. Nos histoires sont pleines d'exemples de « fidélité et de constance. Ouvrons les chroniques des nations « étrangères : nous verrons souvent les princes abandonnés de « leurs sujets pour la moindre cause.... Depuis que Guil- « laume Ier a conquis l'Angleterre, les Anglais sont au neu- « vième changement de dynastie; et, à dater du commence- « ment de leur monarchie, c'est le vingt-sixième. Personne, « sans doute, ne reprochera aux Français une telle incons- « tance. »

A ces souvenirs habilement évoqués, à ces protestations d'obéissance et de fidélité monarchique, un député de la noblesse de Bourgogne, Philippe Pot, seigneur de la Roche, opposait de graves avertissements et une revendication presque amère des droits du peuple.

« Comme l'histoire le raconte, et comme je l'ai appris de mes « pères, dans l'origine, le peuple souverain créa des rois par « son suffrage, et il préféra particulièrement les hommes qui « surpassaient les autres en vertu et en habileté. En effet « chaque peuple a élu un roi pour son utilité. Oui, les princes

« sont tels, non afin de tirer un profit du peuple et de s'enri-
« chir à ses dépens, mais pour, oubliant leurs intérêts, l'enri-
« chir et le conduire du bien au mieux. S'ils font quelquefois
« le contraire, certes ils sont tyrans et méchants pasteurs, qui,
« mangeant eux-mêmes leurs brebis, acquièrent les mœurs et
« le nom des loups, plutôt que les mœurs et le nom de pas-
« teurs.... N'avez-vous pas lu souvent que l'État est la chose du
« peuple? Or, puisqu'il est sa chose, comment négligera-t-il ou
« ne soignera-t-il pas sa chose? Comment des flatteurs attri-
« buent-ils la souveraineté au prince qui n'existe que par le
« peuple? Est-ce que, chez les Romains, chaque magistrat n'é-
« tait pas nommé par élection? Est-ce qu'une loi y était pro-
« mulguée, avant que d'abord, rapportée au peuple, elle eût
« été approuvée de lui? Dans beaucoup de pays encore, selon
« l'ancienne coutume, on élit le roi.... Je veux que vous con-
« veniez que l'État est la chose du peuple, qu'il l'a confiée aux
« rois, et que ceux qui l'ont eue par force ou autrement, sans
« aucun consentement du peuple, sont censés tyrans et usur-
« pateurs du bien d'autrui. »

Où trouver l'expression la plus fidèle des doctrines politiques auxquelles les enseignements de l'École, et la leçon encore plus impérieuse de l'expérience avaient conduit le moyen âge? Est-ce dans les paroles si hardies du député de la noblesse de Bourgogne? Est-ce dans les protestations si fidèles du chancelier de France? Nous n'hésitons pas à dire que c'est à la fois dans les unes et dans les autres. Philippe Pot et Guillaume de Rochefort représentent les deux aspects sous lesquels nous avons vu que la monarchie a été envisagée constamment depuis ses origines les plus anciennes jusqu'à la fin du XVe siècle. C'était le premier article de la foi politique du moyen âge, que les peuples doivent soumission et fidélité

au prince; mais un second article, également admis, également professé, c'est que le prince, de son côté, se doit à ses peuples, que ses droits dérivent de ses devoirs, et que, s'il manque aux uns, il compromet les autres. L'École enseignait que c'est une règle de conscience pour les sujets d'honorer les rois et de leur obéir; mais elle ajoutait que l'autorité royale a été instituée en vue des sujets eux-mêmes et pour leur plus grand bien; que ce n'est pas un pouvoir absolu, illimité, tyrannique plutôt que royal, qui permette au prince de tout oser, et qui oblige les peuples à tout subir. Quelques docteurs n'hésitaient pas à rappeler que c'est l'élection, c'est-à-dire le consentement du peuple, qui, dans l'origine, a fait les rois et qui les fait encore dans certains pays. Enfin, c'était un sentiment très-répandu que, dans l'intérêt du prince non moins que dans l'intérêt de ses peuples, pour garantir ceux-ci de l'oppression, et pour préserver le prince des entraînements qui conduisent à la tyrannie, et des fautes que les meilleures intentions n'épargnent pas à la faiblesse humaine, il est indispensable que la royauté se soumette au contrôle des états généraux de la nation.

Au reste, cette notion complexe de la royauté, qui se dégage de l'étude des doctrines comme de celle des faits, sinon dans l'Europe entière, du moins en France, pendant le moyen âge, n'était pas destinée à se transmettre dans son intégrité aux générations futures. Les courants opposés qui s'étaient réunis pour la former, le droit monarchique et le droit populaire, ne devaient pas tarder à changer de direction, et, sur le terrain nouveau où ils allaient s'engager, tout présageait que le premier absorberait et étoufferait le second. La royauté française marchait depuis Philippe le Bel vers la monarchie absolue; elle y toucha sous Charles V et sous Louis XI; avec

Richelieu, elle s'y fixa; et, sous Louis XIV elle connut, et la nation connut avec elle, les séduisantes splendeurs attachées à l'exercice d'un pouvoir sans contrôle, de même que les périls certains et les épreuves quelquefois mortelles qui en sont le châtiment.

MÉMOIRE

SUR

LA COSMOGRAPHIE POPULAIRE DES GRECS

APRÈS L'ÉPOQUE D'HOMÈRE ET D'HÉSIODE,

PAR M. TH. H. MARTIN.

HISTOIRE DES HYPOTHÈSES ASTRONOMIQUES CHEZ LES GRECS ET LES ROMAINS.

PREMIÈRE PARTIE.

HYPOTHÈSES ASTRONOMIQUES DES GRECS AVANT L'ÉPOQUE ALEXANDRINE.

CHAPITRE II.

§ 1.

Première lecture : 18 septembre 1874; 2e lecture : 25 septembre 1874.

Geminus[1] a raison de dire que la conception cosmologique que nous venons d'exposer a été commune non-seulement à Homère, à Hésiode et à toute leur époque, mais à tous les anciens poëtes grecs. Elle fut aussi celle d'Hérodote et des plus anciens historiens grecs, comme nous le verrons tout à l'heure. Nous verrons aussi qu'à partir de la fin du VIIe siècle avant notre ère, elle a rencontré, parmi les plus anciens philosophes grecs, quelques commentateurs plus ou moins libres et quelques adversaires. Mais nous allons montrer que, longtemps encore après cette époque, cette même conception mythologique, protégée par son union avec les croyances religieuses,

[1] *Intr. aux Phénom.* ch. XIII, p. 54 A (Petavii, *Uranol.* 1630, in-fol.).

est restée dominante en Grèce, où les poëtes surtout l'ont conservée par tradition ; seulement on la précisa et on la modifia peu à peu sur quelques points, pour donner satisfaction à quelques idées nouvelles.

Des critiques tant anciens que modernes ont eu tort de croire qu'en nommant le fleuve Océan, considéré comme entourant la terre, Homère, Hésiode et d'autres vieux poëtes, soit épiques, soit lyriques, avaient en vue l'Océan Atlantique et l'ensemble des grandes mers extérieures. La Méditerranée fut d'abord la seule mer connue des Grecs, et seulement plus tard on appliqua aux mers extérieures, à mesure qu'on les connut, le nom de ce fleuve imaginaire, dont elles tenaient la place. Ainsi, à l'ouest, le fleuve Océan, traversé en si peu de temps par Odysseus, dut s'élargir peu à peu, et devint une mer, que bientôt même on déclara infranchissable [1] et qu'on nomma *Atlantique,* en souvenir du Titan Atlas, placé là par Homère et par Hésiode. D'un autre côté, non-seulement un poëme attribué à Hésiode [2], mais aussi le poëte élégiaque Mimnerme [3], le poëte lyrique Pindare [4] et le poëte épique Antimaque [5], supposaient expressément qu'il y avait vers l'est, entre le Pont-Euxin et le fleuve Océan, une communication qui avait permis aux Argonautes de gagner par ce passage la mer extérieure suivant une tradition déjà connue d'Homère [6], et de revenir de l'est à l'ouest par le cours circulaire du fleuve Océan.

Quand cette erreur sur le Pont-Euxin ne fut plus possible,

[1] Voyez Pindare, *Olymp.* III, fin, et *Ném.* III, épode 1 ; Platon, *Timée,* p. 24 E et p. 25 D, etc.

[2] Dans le scholiaste d'Apollonius, *Argon.* IV, 259 et 284-287.

[3] Dans Athénée, XI, p. 470. Comparez Strabon, I, II, p. 46 (Casaubon).

[4] *Pyth.* IV, strophe 2 et épode 11.

[5] Dans le scholiaste d'Apollonius, IV, 257-260, et 284-287.

[6] Voyez ci-dessus, chap. I, *Cosmographie grecque à l'époque d'Homère et d'Hésiode,* § 2 (*Mém. de l'Académie des inscriptions,* t. XXXIII, 1re partie).

ce fut la mer Caspienne qui, malgré l'opposition d'Hérodote[1] et d'Aristote[2], fut considérée, par presque tous les géographes antérieurs à Marin de Tyr et à Ptolémée[3], comme un golfe de la grande mer extérieure, qu'à l'est comme à l'ouest ils nommèrent *Océan* par souvenir du fleuve Océan d'Homère et d'Hésiode.

De même, on a eu tort de croire qu'en nommant la *plaine Élysie*, les *îles* ou l'*île des bienheureux*, l'*île Érythie*, l'*île des Hespérides* et le *pays des Cimmériens*, ces mêmes poëtes avaient en vue des contrées réelles, entrevues alors à travers de vagues traditions de voyageurs phéniciens ou autres, et mieux connues plus tard; il est bien prouvé, au contraire, qu'à mesure que leurs notions géographiques s'étendirent, les Grecs donnèrent arbitrairement à diverses contrées nouvellement découvertes ces vieux noms mythologiques, appliqués tantôt à un pays, tantôt à un autre, suivant le caprice des interprètes[4]. L'*île Érythie* d'Hésiode, transportée en Épire par Hécatée de Milet[5], fut fixée définitivement à Gadès[6]. La *plaine Élysie* d'Homère trouva place au bord de l'Océan sur la côte occidentale de l'Espagne[7]. Les *îles des bienheureux* d'Hésiode, réduites

[1] I, 202-203.

[2] *Météorol.* II, I, p. 354 *a*, l. 1-4 (Berlin).

[3] Voyez Ératoshène et Posidonius dans Strabon, et Strabon lui-même, XI, I, p. 491; XI, VI, p. 507; II, V, p. 121 (Cas.); le faux Aristote, *Du Monde*, ch. III; Manilius, IV, 644 et suiv.; Pomponius Mela, I, II, et III, V; Plutarque, *Alexandre*, ch. XLIV, et *Du Visage dans la lune*, ch. XXVI et XXIX; Pline, VI, IX, sect. 10, n° 28, et VI, XIII, sect. 15, n[os] 36-38; Macrobe, *In somn. Scip.* II, 9; Denys Périég. 40-55, 718-730, etc.

[4] Voyez Vœlker, *Homer. Geogr.* § 47, p. 90-92, et *Myth. Geogr.* I[re] partie, ch. IV, § 16, p. 119-120, 146-149, etc.

[5] Dans Arrien, *Anab.* II, XVI.

[6] Stésichore, Phérécyde et Ératosthène dans Strabon, III, II, p. 148 et 169 (Cas.); Éphore et Philistide dans Pline, IV, XXII, sect. 36, et Apollodore, *Biblioth.* II, V, § 10. Comparez Vœlker, *Myth. Geogr.* ch. V, § 19 et 21, p. 128-131 et p. 139.

[7] Voyez surtout Strabon, I, I, p. 3, et III, II, p. 150 (Cas.).

à une par Pindare[1] et par Euripide[2], et à deux par Plutarque[3], qui les identifie avec la *plaine Élysie* d'Homère, descendirent vers le sud, le long de la côte d'Afrique, d'abord à peu de distance du détroit de Gadès[4], puis jusqu'aux îles Canaries[5]. Ce fut tantôt dans des îles près de cette même côte d'Afrique, tantôt sur les bords méridionaux de la Méditerranée, en Libye ou près de Syrtes[6], qu'on plaça la contrée habitée par les *Hespérides*, tandis qu'Hésiode avait mis les *îles des Hespérides* au delà du fleuve Océan. Les *Cimmériens*, qu'Homère avait placés à l'ouest au delà de ce même fleuve, disparurent des régions occidentales, mais leur nom fut appliqué à des peuples établis alors au nord du Pont-Euxin[7]. Le royaume des morts fut considéré décidément comme souterrain, et son entrée fut reportée des extrémités de l'ouest en diverses contrées de la Grèce[8]. Des régions où Homère les avait placés, c'est-à-dire des extrémités de la terre à l'orient et à l'occident, les *Éthiopiens* furent transportés au sud[9], avec l'*étang du soleil*[10], mis à l'orient par Homère. La région de la *nuit* fut maintenue quelque temps à l'ouest, où Homère et Hésiode l'avaient mise, et où quelques poëtes s'obstinèrent à la placer[11]. Cependant, en général, la

[1] *Olymp.* II, antistr. 4.

[2] *Hélène*, 1675.

[3] *Sertorius*, ch. VIII.

[4] Voyez Strabon, III, II, p. 150.

[5] Voyez Plutarque, *Sertorius*, ch. VIII; Pline, VI, XXXII, sect. 37, et Statius Sebosus qu'il cite. Comparez Vœlker, *Myth. Geogr.* ch. IV, § 18, p. 117-120.

[6] Voyez Vœlker, *M. Gr.* ch. IV, § 16-18, p. 120-124. Comparez p. 107-120.

[7] Voyez Vœlker, *Homer. Geogr.* § 77, p. 154, et Ukert, *Geogr. der Gr. und Rœm.* t. I, part. I, p. 26-27, note 55. Strabon (I, I, p. 6, et I, II, p. 20) identifie à tort les Cimmériens d'Homère avec ceux de la géographie réelle.

[8] Voyez M. Maury, *Religions de la Grèce*, t. I, p. 189, 190.

[9] Voyez déjà Hésiode, *Travaux et jours*, 525; Éphore dans Strabon, I, II, p. 34 et Strabon, I, I et II, p. 7, 31-35, etc.

[10] Voyez Eschyle, *Prométhée*, 808-809, et Hérodote, IV, 181. Comparez Vœlker, *Hom. Geogr.* § 46-47, p. 87-92, et *Myth. Geogr.* ch. VI, § 22, p. 157-159.

[11] Voyez Pindare, *Ném.* IV, strophe 10; Apollonius, *Argon.* IV, 284-288, et Denys Périég. 421. Comp. Vœlker, *Hom.*

résidence de la nuit fut fixée au nord, dans les monts *Rhipées*[1], qui doivent leur nom et leur existence demi-fabuleuse à une expression d'Homère[2] sur le vent froid du nord (ῥιπὴ Βορέαο), qui, suivant lui[3], souffle de la Thrace.

Mais, comme pour constater qu'on n'avait encore aucune notion sur la différence des climats suivant les latitudes, on plaça au nord des monts Rhipées et au delà du point de départ des vents froids le doux climat du pays des *Hyperboréens*[4], peuples fabuleux, inconnus à Hésiode, qui n'en a rien dit, et à Homère, qui, comme nous l'avons vu, supposait même à leur place une mer immense. Plus tard, les Hyperboréens figurèrent dans l'*hymne* homérique *à Bacchus*[5], dans le poëme cyclique des *Épigones* et dans certains poëmes attribués faussement à Hésiode[6], mais surtout, au VIe siècle avant notre ère, dans les *Arimaspes*, poëme d'Aristée de Proconnèse[7], d'où ils passèrent dans la poésie lyrique[8]. Acceptés par quelques historiens grecs, tels qu'Hellanicus de Lesbos[9], Damastès de Sigée[10] et Hécatée d'Abdère[11], et par le poëte érudit Callimaque[12], ils ne

Geogr. § 27, p. 46, et Ukert, *Geogr. der Gr. und Rœm.* t. I, part. II, p. 209.

[1] Voyez Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1248; Alcman dans le scholiaste sur ce vers, et Sophocle dans Strabon, VII, III, p. 295 (Cas.). Comparez Vœlker, *Myth. Geogr.* ch. VI, § 22, p. 155-157.

[2] *Il.* XV, 171; XIX, 358. Comparez Vœlker, *Hom. Geogr.* § 42, p. 79, et *Myth. Geogr.* p. 140 et p. 156, 157.

[3] *Il.* IX, 5. Comparez Apollonius, *Argon.* I, 212, et Servius sur Virgile, *Géogr.* III, 381.

[4] Voy. Hécatée d'Abdère dans Diodore de Sic. II, XLVII; Callimaque, *Hymne à Délos*, 281; Strabon, VII, III, p. 295, et XV, I, p. 711 (Cas.); Pline, IV, XII, sect. 26, et VI, XVII, sect. 20. Comparez Vœlker, *Myth. Geogr.* ch. VI, § 22, p. 145-170.

[5] *Hymne VI, à Bacchus*, 29.

[6] Voyez Hérodote, IV, XXXII.

[7] Voyez Hérodote, IV, XIII.

[8] Voyez Pindare, *Ol.* III, strophe 2; *Pyth.* X, antistrophe 2; *Isthm.* VI, épode 1, et Simonide dans Strabon, XV, I, p. 711.

[9] Fragm. XCVI, p. 58 (*Hist. gr. fragm.* t. I, Didot).

[10] Voyez Étienne de Byzance au mot Ὑπερβόρεοι.

[11] Fragm. CCCLXXIII, p. 30 (*Hist. gr. fragm.* t. I, Didot).

[12] *Hymne à Délos*, 228.

furent mentionnés qu'avec défiance et incrédulité par Hérodote[1].

§ 2.

Cependant cet historien n'avait aucune notion de la différence des climats suivant les latitudes. Car il lui semblait impossible que, quelque loin qu'on fût allé vers le sud, on eût jamais pu, en naviguant ensuite vers l'ouest, voir à droite le soleil à midi[2]. Il disait que l'Océan faisait peut-être le tour de la terre; seulement il ajoutait que personne n'en savait rien[3]. Mais il se représentait sans hésitation la terre comme une surface plane couverte par la voûte hémisphérique du ciel, et le soleil comme se levant à un bout d'un diamètre de cette surface et se couchant à l'autre bout; car, suivant son opinion très-sérieusement exprimée[4], le soleil, à son lever, étant trop rapproché de l'Inde, les Indiens devaient être très-incommodés le matin par la chaleur, ils devaient avoir à midi une température pareille à celle de la Grèce, et ils devaient avoir froid le soir, lorsque le soleil s'en allait si loin d'eux vers l'occident.

Après l'époque d'Hérodote, au commencement du IVe siècle avant notre ère, le médecin grec Ctésias[5] prétendait sérieusement que de certaines montagnes de l'Inde on voyait le soleil à son lever dix fois plus gros qu'il ne paraissait en Grèce. Jusqu'à l'époque de Posidonius, moins d'un siècle avant notre ère, on disait vulgairement que, pour les habitants des bords de l'Océan occidental, le soleil, à son coucher, paraissait beaucoup

[1] IV, XIII, XXXII et XXXVI.

[2] IV, XLII, fin.

[3] IV, VIII et XXXVI, et II, XXIII.

[4] Hérodote, III, CIV. Comparez Denys Périég. 1109-1111 : Eustathe, sur ce passage, page 134 (H. Estienne), et Tzetzès, *Chil.* VIII, hist. 210.

[5] *Sur l'Inde*, ch. V, p. 80, à la suite d'Hérodote (Didot).

plus gros qu'ailleurs, et qu'au moment où il se plongeait dans l'Océan on entendait un sifflement pareil à celui que produit dans l'eau un fer incandescent. Vers la même époque, le géographe grec Artémidore d'Éphèse, qui parlait de Gadès comme y étant allé lui-même, osait dire que, de cette ville phénicienne de la côte d'Espagne, le soleil, à son coucher, semblait centuplé de grosseur. Posidonius, qui était allé à Gadès, jugeait nécessaire d'opposer son témoignage à ces vieilles erreurs toujours persistantes et soutenues ainsi par des mensonges [1]. Sous Néron, un poëte latin, poëte philosophe, né en Espagne, Lucain [2], dit qu'aux extrémités occidentales de la Libye la terre brûlante reçoit l'Océan échauffé par le soleil, qui y descend, et il ajoute que les nuages apportés par le vent d'est sur l'Espagne se trouvent arrêtés et comprimés par la voûte solide du ciel, qui touche à l'Océan. Un peu plus tard, Silius Italicus [3] croit que l'Afrique s'étend au sud depuis le centre du disque terrestre jusqu'au bord méridional de la voûte du ciel. Le soleil, dans sa course diurne au-dessus de la terre, semble aux habitants de nos climats se rapprocher beaucoup plus du sud que du nord : c'est pourquoi Horace [4], Lucain [5], Pline [6], Claudien [7] et Sextus Rufus [8] expliquent les chaleurs excessives des contrées méridionales en disant qu'à midi le soleil y est trop près de la surface de la terre [9]. Lucrèce [10], à l'exemple d'Épicure,

[1] Voyez Artémidore et Posidonius dans Strabon, III. III, § 4-5, p. 137-138 (Cas.). Sur le prétendu sifflement du soleil couchant dans la mer, voyez aussi Juvénal, XIV, 280, et Ausone, *Epist.* XIX, 2.

[2] *Phars.* IX, 625; IV, 72-76.

[3] *De Bell. Pun.* III, 654, 655.

[4] *Carm.* I, XXII, v. 26 et suiv.

[5] IX, 351 et suiv.

[6] II, LXXVIII, sect. 80.

[7] *De Phœnice*, v. 2 et suiv.

[8] *Brev. rer. gest. pop. rom.* c. X.

[9] Ces auteurs n'attribuaient pas cette proximité à la concavité de la surface terrestre et à la hauteur de ses bords, comme le suppose Leopardi (*Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, c. XII, p. 175-176, Firenze, 1855, in-12).

[10] *De rer. nat.* I, 1043 et suiv.

rejette comme impossible et absurde l'existence des antipodes. Virgile, dans un poëme didactique, dans un passage concernant l'astronomie [1], hésite entre la tradition d'après laquelle l'hémisphère opposé à celui que nous voyons serait plongé dans d'éternelles ténèbres, et la doctrine d'après laquelle le soleil se lève pour cet autre hémisphère quand il se couche pour le nôtre. Sous Vespasien, Pline [2] constate que la doctrine des hommes instruits, d'après laquelle les astres passent sous la terre, rencontre encore des contradicteurs.

§ 3.

Nous ne devons donc pas nous étonner de trouver chez les poëtes grecs de l'époque comprise entre celle de Thalès et celle de la fondation d'Alexandrie une cosmographie naïve, qui, malgré l'opposition de quelques philosophes, et avec l'approbation plus ou moins complète de beaucoup d'autres, était restée dominante de leur temps et se perpétua longtemps après eux. C'était la cosmographie d'Homère et d'Hésiode fidèlement conservée, mais précisée sur un point par ces poëtes postérieurs. Nous avons vu que, suivant Homère et Hésiode, ni le royaume des morts ni le Tartare, dont la profondeur égale la hauteur du ciel, ne voient jamais le soleil et la lumière du jour. D'après cette croyance grecque, contraire à celle des Égyptiens sur le soleil, Râ-Osiris, éclairant l'Ament pendant la nuit [3], la course diurne des astres s'accomplit tout entière dans l'hémisphère supérieur, qui est celui de la lumière, et elle ne se continue pas dans l'hémisphère inférieur, qui appartient aux ténèbres éternelles : les astres émergent du fleuve Océan à l'orient,

[1] *Georgiques*, I, 247-251. — [2] II, xcvii, sect. 99, n° 214. — [3] Voy. M. Maspéro. *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, p. 31, 34 et 38 (Paris, 1875, in-12).

et ils s'y replongent à l'occident. Mais que deviennent-ils entre le moment où ils ont disparu et celui où ils reparaissent? Comment retournent-ils invisibles de l'occident à l'orient? A cette question beaucoup de poëtes postérieurs ont donné une réponse qu'Homère et Hésiode avaient seulement fait pressentir : après s'être plongés dans le fleuve Océan pour s'y rafraîchir, les astres naviguent, en suivant le courant circulaire de ce fleuve, de l'ouest vers le nord et du nord vers l'est, jusqu'à leur point de départ.

Avant Thalès, vers le milieu du VIe siècle avant notre ère, le poëte ionien Mimnerme de Colophon[1] dit que le soleil et ses coursiers n'ont pas de repos depuis le lever de l'aurore jusqu'au soir, que, pendant la nuit, le soleil dort à la hâte dans un lit creux, œuvre d'or d'Héphæstos, que ce lit, voyageant à la surface des eaux, le ramène de la demeure des Hespérides, c'est-à-dire du couchant, à la terre des Éthiopiens, c'est-à-dire au levant, où, comme nous l'avons vu, Homère plaçait des Éthiopiens au delà des Solymes, et que là, avec son char et ses coursiers, le soleil attend l'arrivée de l'aurore. Dans un autre fragment[2], le même poëte dit que le cours oriental de l'Océan, où les rayons du soleil reposent dans un lit d'or, est voisin du royaume d'Æétès, où vinrent les Argonautes, c'est-à-dire voisin de la Colchide.

Vers l'époque de Thalès, environ 600 ans avant notre ère, le poëte grec Stésichore, d'Himère en Sicile, montre le soleil couchant qui descend dans une coupe d'or, et qui, porté par elle, traverse à l'ouest le fleuve Océan, pour aller se reposer dans sa demeure, dans les profondeurs sacrées de la nuit[3], sans doute jusqu'au moment où il doit se rembarquer pour

[1] Dans Athénée, XI, p. 470 A B (Cas.).

[2] Dans Strabon, I, II, fin, p. 46, 47 (Cas.)

[3] Dans Athénée, XI, XXXVIII, p. 469 E. Comparez XI, XVI, p. 781 D (Cas.).

l'Orient. Stésichore[1] et Panyasis[2] ajoutent que, pour passer dans l'île d'Érythie, Héraclès emprunta la coupe d'or qui sert de navire au soleil.

Cette coupe merveilleuse et la navigation nocturne du soleil sur le fleuve Océan ont été mentionnées aussi, avant l'époque Alexandrine, par l'auteur de la *Titanomachie*[3], par les poëtes épiques Pisandre[4] et Antimaque[5], par le poëte tragique Eschyle[6], et par le vieux mythographe athénien Phérécyde de Léros[7], et, depuis le commencement de l'époque Alexandrine, par les poëtes Euphorion de Chalcis et Alexandre d'Éphèse[8], par le mythographe Apollodore[9], par l'annaliste Théolytus[10] et par d'autres[11].

L'auteur des *Vers cypriaques*[12] place dans le cours occidental du fleuve Océan l'île Sarpédon, habitée par les Gorgones; Phérécyde de Léros y place, outre l'île des Gorgones, celle des Hespérides avec leurs pommes d'or[13]. Pindare[14] et Antimaque[15] font revenir les Argonautes de la Colchide en Grèce par le cours oriental et méridional du fleuve Océan, et de là par la Libye, le lac Tritonis et la Méditerranée. Phérécyde de Léros suppose qu'Héraclès navigua deux fois sur le fleuve Océan dans la coupe d'or du soleil, savoir : la première fois

[1] Dans Athénée, XI, xvi, p. 781 D (Casaubon), p. 211 (Schweighæuser). Comparez Eustathe, sur l'*Odyssée*, IX, p. 1632, l. 31 (Rom.)

[2] Dans Athénée, XI, p. 469 D (Cas.).

[3] *Id. ibid.* p. 470 C.

[4] *Ib. ibid.* p. 469 C D.

[5] *Id. ibid.* p. 469 F.

[6] *Id. ibid.*

[7] *Id. ibid.* p. 470 C D, et dans Macrobe, *Sat.* V, xxi, § 19.

[8] Dans Eustathe, sur Denys Périég. 558.

[9] *Biblioth.* II, v, § 10, n° 5.

[10] Dans Athénée, XI, p. 470 B. Comparez Schweighæuser, *Animadv. in Athen.* t. VI, p. 91.

[11] Voyez Heyne, sur Apollodore, p. 162 et suiv.

[12] Dans Hérodien, *Περὶ μονήρους λέξεως*, p. 14 (Dindorf).

[13] Voyez le scholiaste d'Apollonius, *Argon.* IV, 1396 et 1515.

[14] *Pyth.* IV, épode 1 et strophe 2.

[15] Dans le scholiaste d'Apollonius, IV, 259.

vers l'Occident, pour aller dans l'île d'Érythie[1]; la seconde fois vers l'Orient, en partant de la côte méridionale d'Afrique pour aller, par la mer extérieure et ensuite par le cours oriental du fleuve Océan, jusqu'au rocher de Prométhée, qu'il délivra[2].

Après avoir constaté, jusque bien après l'époque de Thalès et de la naissance de la philosophie grecque, la persistance et le développement de la vieille cosmographie d'Homère et d'Hésiode, interprètes des croyances nationales de l'Ionie asiatique et de la Grèce proprement dite, il nous reste à esquisser l'histoire de quatre mythes cosmographiques grecs, dont les deux premiers tiennent déjà une place notable chez ces deux poëtes, et qui, tous les quatre, ont reçu dans la suite des temps un développement remarquable : je veux parler des mythes du fleuve Océan, de Poseidon, d'Atlas et d'Hestia. Commençons par le mythe du fleuve Océan.

§ 4.

Nous avons vu que, suivant une tradition conservée par Homère, Océan est l'origine des dieux, et même de toutes choses, mais spécialement de toutes les eaux tant douces que salées : c'est un fleuve d'où sortent non-seulement tous les fleuves et toutes les fontaines, mais aussi toutes les mers. Ainsi les mers proviendraient des eaux douces du grand fleuve Océan, père des autres fleuves qui alimentent les mers. Dans cette conception, probablement la plus ancienne, Océan était encore le dieu des eaux en général. Mais jamais il ne fut spécialement le dieu des eaux marines; il fut, au contraire, spécialement le dieu des eaux douces. Chez Homère et Hésiode,

[1] Dans Athénée, XI, p. 470 CD, et dans Macrobe, *Sat.* VI, xxi, § 19.

[2] Dans le scholiaste d'Apollonius, IV, 1396.

deux des noms de la mer, ἅλς[1] et θάλασσα[2], et la périphrase ἅλμυρον ὕδωρ[3], expriment la *salure* par leur signification même; à deux autres noms, πέλαγος et πόντος, ces deux poëtes ajoutent quelquefois des mots qui expriment cette même idée de *salure;* c'est ainsi qu'ils disent : πόντος ἁλός[4], ἁλὸς πελάγη[5] et πόντος ἅλμυρος[6]. Au contraire, ni le mot Ὠκεανός, ni aucun des mots qu'Homère, Hésiode et les autres poëtes grecs y joignent, n'indique la salure. Pour ces poëtes et spécialement pour Homère et Hésiode, l'Océan est un fleuve[7], c'est-à-dire un cours d'eau douce. Suivant Hésiode, ce *fleuve* a ses *sources;* il est le père des divinités des *fleuves* et des *fontaines,* c'est-à-dire des eaux douces, tandis que Pontos, Nérée, Poseidon et leurs familles, sont des divinités de l'eau marine[8]. Quand Homère, dans l'*Odyssée*[9], dit que le navire d'Odysseus quitte la *mer* pour traverser le *fleuve Océan*, ou qu'il revient de ce *fleuve* dans la *mer*, le poëte désigne par le nom de *mer* la Méditerranée, et par le nom de *fleuve Océan* un courant d'eau douce, courant qui, suivant lui, fait le tour de la terre. Même après qu'on eut appris que l'Océan était trop large pour qu'on pût le traverser aussi facilement et aussi promptement qu'Homère l'imaginait, et même après qu'Hérodote[10] eut dit qu'au delà des colonnes d'Hercule était la *mer Atlantique*, la croyance populaire continua de n'attribuer la salure qu'aux mers intérieures et de considérer la grande mer extérieure comme un

[1] Homère, *Il.* I, 409; II, 626; XV, 190; XXIV, 752; *Odyss.* V, 261, 403; VII, 244; XI, 2; XII, 27, etc.; Hésiode, *Théog.* 1003.

[2] Ce nom le plus habituel de la mer vient de ἅλς, comme θάμα vient de ἅμα.

[3] *Odyss.* V, 100.

[4] *Il.* II, 145; *Théog.* 10 et 106.

[5] *Il.* XXI, 59; *Hymne à Apollon Délien*, 73.

[6] *Théog.* 107.

[7] Voyez ci-dessus, chap. I (*Cosmogr. d'Homère et d'Hésiode*), §§ 2, 3.

[8] Voyez *ibidem*, §§ 3, 4.

[9] XI, 2, 13, 639; XII, 1, 2.

[10] I, 202.

vaste courant d'eau douce. L'Asie septentrionale, à la place de laquelle Homère avait imaginé une vaste mer, n'était plus entièrement inconnue. Mais le Tanaïs, le Phase et le Nil étaient, disait-on, trois dérivations des eaux douces de l'Océan, dérivations aboutissant dans la Méditerranée, l'une au nord, l'autre à l'est, l'autre au midi. Avec le détroit de Gadès à l'ouest, ces dérivations prétendues de l'Océan étaient considérées comme divisant la terre en quatre îles, savoir : 1° l'Europe, séparée de l'Afrique par le détroit de Gadès et par la Méditerranée, et de l'Asie septentrionale par le Tanaïs; 2° l'Asie septentrionale séparée de l'Europe par le Tanaïs et de l'Asie méridionale par le Phase; 3° l'Asie méridionale, séparée de l'Europe par la mer Égée, l'Hellespont et le Pont-Euxin, et de l'Afrique par le Nil; 4° l'Afrique, isolée par le Nil, par la Méditerranée, par le détroit de Gadès et par l'Océan, d'où venait le Nil, de même que le Phase et le Tanaïs. Cette erreur fut combattue, au ve siècle avant Jésus-Christ, par Hérodote[1], qui nia que ces trois fleuves vinssent de l'Océan, et elle le fut, au commencement de notre ère, par Strabon, qui répéta la même négation, expressément en ce qui concerne le Nil et le Tanaïs[2], et implicitement en ce qui concerne le Phase, dont il indiqua les sources dans les montagnes d'Arménie[3]. Au commencement du ve siècle avant notre ère, cette erreur, qui pouvait s'appuyer sur l'autorité des prêtres égyptiens[4], avait été soutenue de bonne foi par Hécatée de Milet[5], en ce qui concerne l'origine du Nil dans une mer extérieure et la douceur des eaux de l'Océan. Cette même erreur, ainsi restreinte,

[1] II, 21 et 23.

[2] I, iv, § 7, p. 65 (Casaubon).

[3] XI, xvii, p. 498.

[4] Dans Diodore de Sicile, I, xxxvii (comparez I, xl), et Horapollon, *Hiérogl.* I, 21.

[5] Voyez le scholiaste d'Apollonius, *Arg.* IV, 259, et Hérodote, II, xxi et xxiii. Ce dernier désigne Hécatée sans le nommer.

fut encore soutenue, vers le milieu du siècle suivant, par le mensonge d'Euthyménès de Marseille[1], qui prétendait, d'une part, avoir vu l'entrée des eaux de l'Océan dans le Nil sur la côte occidentale d'Afrique; d'autre part, avoir constaté que, le long de cette côte, les eaux de l'Océan sont douces. Enfin, cette dernière partie de l'erreur fut encore appuyée plus tard par le mensonge du navigateur grec Jambule[2], qui prétendit avoir trouvé douce l'eau de la mer autour de certaines îles situées dans l'Océan indien, bien loin au sud de l'Arabie. Au premier siècle de notre ère, l'historien Diodore de Sicile, tout en niant que le Nil vînt de l'Océan[3], ajoutait foi[4] à tous les mensonges de Jambule, sans excepter celui que nous venons d'indiquer. Sénèque[5] en ce même siècle, Ælius Aristidès[6] au siècle suivant, et Jean de Lydie[7] au VIe siècle de notre ère, se croyaient encore obligés de réfuter l'opinion d'après laquelle les eaux de l'Océan ne seraient pas salées. Tant la vieille notion mythologique de la terre entourée par le *fleuve Océan*, courant d'eau douce, était tenace dans l'esprit des Grecs!

§ 5.

Passons à Poseidon. Chez Homère et chez Hésiode, Poseidon est bien, comme nous l'avons vu, le dieu principal des eaux salées[8], le dieu de la mer, le Ποντοποσειδῶν, comme Aristo-

[1] Voyez Sénèque, *Nat. q.* IV, II, §§ XXI, XXII; Ælius Aristidès, *Disc. égypt.* t. II, p. 471, 472 (Dindorf); Athénée, II, XC, t. I, p. 282 (Schweighæuser); Jean de Lydie, *Des Mois,* IV, LXVIII, p. 97 (Bekker), et le faux Plutarque, *Op. d. philos.* IV, I, § 2.

[2] Dans Diodore de Sicile, II, LVIII.

[3] I, XXXVII.

[4] II, LV-LX, surtout LVIII.

[5] *Nat. q.* IV, II, §§ 23, 24.

[6] *Disc. égypt.* t. II, p. 471-476 (Dindorf).

[7] *Des mois,* IV, LXVIII, p. 97.

[8] Homère, *Il.* XV, 190.

phane[1] l'appelle. Mais le sens que des auteurs anciens attribuaient à son nom Ποσειδῶν, comme signifiant l'*eau buvable*[2], et certaines épithètes qu'Homère et Hésiode lui donnaient et qu'il a gardées depuis, indiquent bien que primitivement il a été aussi le dieu des eaux en général, comme le disent en effet plusieurs auteurs[3]. C'est en cette qualité que Zeus lui-même, chez Homère[4], le nomme *le plus ancien et le meilleur des dieux*. Le commentaire de ces derniers mots se trouve dans cette pensée de Pindare[5] : « *Ce qu'il y a de meilleur, c'est l'eau.* » A ce point de vue, Poseidon, dieu des eaux, le plus ancien et le meilleur des dieux, représente la même notion physique qu'*Océan, origine des dieux et de toutes choses*. Cependant rien n'indique que, même en ce sens, Poseidon ait jamais été conçu comme entourant la terre de toutes parts. Non ; c'est au fleuve Océan seul que cette fonction d'entourer la terre est attribuée dans la mythologie grecque. Poseidon y est nommé γαιήοχος[6]; mais ce nom signifie γαῖαν ἔχων, *soutenant la terre*[7], comme Atlas est dit οὐρανὸν ἔχειν, *soutenir le ciel*[8]. Poseidon, dieu de

[1] *Plutus*, 1050.

[2] Voyez Cornutus, *De la nature des dieux*, ch. IV, p. 12 (Osann); S. Clément d'Alexandrie, *Exhortations aux Hellènes*, p. 42 D (Paris, 1641, in-fol.); les *Grandes scholies sur l'Iliade*, XV, 188-189, t. I, p. 417 (Bekker); d'autres scholies sur ces vers dans Cramer, *Anecd. Paris.* t. III, p. 246, et le *Lexique* de Cyrille, *ibid.* t. IV, p. 188. Comparez Welcker, *Griechische Gœtterlehre*, t. I, p. 622-624, et M. Maury, *Religions de la Grèce*, t. I, p. 84.

[3] Voyez Salluste, *Des dieux et du monde*, ch. VI, p. 255 (*Opusc. mythol.* éd. Gale, Amsterdam, 1688, in-8°); Cornutus, *l. c.* et ch. XXII, p. 122 (Osann), et le faux Plutarque, *Vie d'Homère*, ch. XCVII.

[4] *Odyss.* XIII, 142.

[5] *Olymp.* I, 1.

[6] *Il.* IX, 183; XIII, 43, 83, 125; XIV, 355; XV, 174; XX, 34; XXIII, 584; *Odyss.* I, 68; III, 55; VIII, 350; XI, 241; *Hymne* homérique XI, *à Hermès*, 187, et XXI, *à Poseidon*, 6; Hésiode, *Théog.* 15, et fragment L (Didot).

[7] Voyez surtout Cornutus, *l. c.* ch. XXII, p. 125, 126, et Plutarque, *Thésée*, ch. XXXVI Comparez Letronne, *Idées cosmographiques qui se rattachent au nom d'Atlas*, p. 13, 14, et Welcker, *Gr. Gœtterl.* t. I, p. 627.

[8] *Théog.* 517 et 746.

la mer, soutient la terre, parce que, suivant la croyance antique, il pénètre sous elle[1]; mais, par la même raison, il peut la faire trembler par l'agitation souterraine de ses eaux, ainsi qu'Homère[2] l'indique expressément. Comme soutien de la terre, Poseidon est nommé aussi Ἀσφάλιος[3], c'est-à-dire *donnant la stabilité*[4]. Mais il est en même temps *celui qui ébranle la terre*, Ἐννοσίγαιος, Ἐνοσίχθων : Homère[5] et Hésiode[6] aiment à rapprocher ensemble les épithètes opposées Γαιήοχος et Ἐννοσίγαιος, qui expriment ces deux pouvoirs inverses de Poseidon à l'égard de la terre[7]. C'est ce Poseidon souterrain, qui, suivant Hésiode, a posé les portes d'airain du Tartare[8], de cet abîme ténébreux dont les limites se confondaient, disait-on, avec celles de la terre et de la mer[9]. Le rôle actif de Poseidon dans les tremblements de terre a été indiqué aussi par des écrivains postérieurs, tels que Sophocle[10], Pindare[11], Thucydide[12], Pausanias[13] et Cornutus[14]. Nous verrons comment Thalès trans-

[1] Voyez Cornutus, *l. c.* chap. XXII, p. 123.

[2] *Il.* XX, 57-65.

[3] Voyez Strabon, I, III, p. 57, 58 (Cas.); Cornutus, *l. c.* ch. XXII, p. 125, 126; Plutarque, *Thésée*, ch. XXXVI; Pausanias, III, XI, § 8; VII, XXI, § 3; Héliodore, *Éthiopiques*, VI, VII, et le scholiaste d'Aristophane, *Acharniens*, 682. Comparez Creuzer, *Meletemata critica*, t. I, p. 31, 32.

[4] Voyez Strabon, Cornutus et Plutarque, *ll. cc.* Strabon atteste que, contre les tremblements de terre, on invoquait spécialement Ποσειδῶν Ἀσφάλιος, *Poseidon qui donne la stabilité* à la terre. Il est vrai que les navigateurs, détournant le sens du mot, invoquaient aussi Ποσειδῶν Ἀσφάλιος, *Poseidon qui donne la sécurité* sur mer. Voyez Héliodore et le scholiaste d'Aristophane, *ll. cc.*

[5] *Il.* IX, 183; XIV, 355; XXIII, 584; *Odyss.* XI, 241.

[6] *Théog.* 15, et *Grandes Éœes*, fr. L (Didot).

[7] Voyez Cornutus, *l. c.* chap. XXII, p. 123, 124. Comparez Agathias, *Hist.* II, p. 38 D (Venise). Quant aux passages où Homère et Hésiode emploient séparément chacune de ces deux épithètes, ils sont trop nombreux pour être cités ici.

[8] *Théog.* 732.

[9] *Théog.* 736-738.

[10] *Trachiniennes*, 503.

[11] *Isthmique* IV, strophe 2.

[12] I, XXVIII.

[13] IV, XXIV, § 2.

[14] *L. c.* ch. XXII, p. 123 (Osann).

forma en une doctrine philosophique ces deux mythes du fleuve Océan et de Poseidon.

§ 6.

Maintenant occupons-nous du mythe d'Atlas. Il ne s'agit ici, pour nous, ni de refaire ni de critiquer la dissertation de M. Letronne *sur les idées cosmographiques qui se rattachent au nom d'Atlas*[1]. L'explication de ce mythe cosmographique, si habilement élucidé par M. Letronne, a été complétée depuis par des savants que nous avons consultés. Il suffit de résumer ici nos conclusions principales, peu différentes de celles de M. Letronne, et surtout de rappeler et d'interpréter les documents antiques sur lesquels nos conclusions s'appuient.

Nous avons vu que, suivant Homère comme suivant Pindare, le ciel est de fer ou d'airain; Atlas est chargé de soutenir au-dessus du disque de la terre cette voûte solide qui le recouvre. Ordinairement le sens physique de la mythologie est moins transparent chez Homère que chez Hésiode, parce que, chez le premier, l'anthropomorphisme prédomine davantage. Ici c'est chez Homère que, malgré cet anthropomorphisme prédominant en ce qui concerne la personne d'Atlas, le sens général du mythe est le plus clair. Pour Homère[2], Atlas n'est que le conservateur des colonnes nombreuses qui supportent le ciel et qui maintiennent entre la voûte céleste et la surface plane de la terre la distance convenable[3]. Le poëte lyrique

[1] Extrait du *Bulletin universel des sciences* de Férussac, mars 1831, sect. vii. Comparez Raoul Rochette, *Mémoire sur les représentations figurées du personnage d'Atlas* (Paris, 1835); G Hermann, *Diss. de Atlante* (Leipzig, 1836, in-4°), et M. J. Welter, *Der Mythus vom Atlas und seine neueren Deutungen* (Mainz, 1858, in-8°).

[2] *Odyss.* I, 51-53.

[3] Tel est le sens de l'expression *ἀμφὶς ἔχουσιν*. Voyez Buttmann, *Lexilogus*, t. I, p. 219.

Ibycus de Rhégium[1] exprime la même pensée qu'Homère, lorsqu'il parle de montagnes qui soutiennent le ciel. Le mont Olympe, séjour des dieux, n'est pas un de ces soutiens du ciel : nous avons vu[2] que, suivant le langage d'Homère, l'Olympe s'élève *dans le ciel,* c'est-à-dire *dans l'éther;* mais, placé presque sous le sommet central de la voûte solide du ciel, il n'atteint pas jusqu'à elle. Les colonnes d'Atlas sont d'autres montagnes, qui, placées plus près des bords de la voûte céleste, atteignent et supportent les parties basses de cette voûte. Ces montagnes sont situées vers toutes les extrémités de la terre; mais les plus connues des Grecs sont vers l'Occident : tel est, par exemple, l'Etna, qu'Homère n'a pas nommé, mais qui est à l'extrémité des contrées réelles entrevues par lui du côté du soleil couchant. Aussi l'Etna est-il nommé *colonne du ciel* par Pindare[3]. Mais tel est surtout le mont Atlas, *colonne du ciel*, suivant une expression répétée par Hérodote[4], qui sait cependant que l'Atlas n'est pas une montagne isolée, mais une chaîne de montagnes allant depuis le pays des Garamantes jusqu'au delà des colonnes d'Hercule[5]. Dans la poésie grecque, le mont Atlas est nommé *colonne du ciel,* qu'il soutient; mais il y est nommé aussi *colonne de la terre,* sur laquelle il s'appuie. C'est en ce sens que, suivant Eschyle[6], le Titan Atlas, dans les contrées occidentales, *se tient debout, appuyant de ses épaules la colonne du ciel et de la terre,*

[1] Dans le scholiaste d'Apollonius, *Argon.* III, 106.

[2] Voyez ci-dessus, chap. I (*Cosmographie d'Homère et d'Hésiode*).

[3] *Pyth.* I, épode I.

[4] IV, CLXXXIV. Comparez Pomponius Méla, III, X, et le scholiaste de Platon, *Timée*, p. 206 (Ruhnken).

[5] IV, CLXXXV.

[6] *Prométhée,* 347-350. Lisez, avec les meilleures éditions, *κίον'* (avec apostrophe, pour *κίονα*), accusatif dépendant de *ἐρείδων*, et auquel on a eu tort de vouloir substituer, malgré les manuscrits, le nominatif *κίων*. Voyez Eschyle, éd. Ahrens (Didot), p. 9, et M. H. Weil, *Æschyli Prometheus vinctus,* p. 38 (Giessen). Comparez Plutarque, *Visage dans la lune,* chap. VI, et Eustathe, sur Homère, *Odyss.* I, 48, p. 1389, l. 61.

fardeau peu facile à tenir entre les bras. Ainsi, d'après les expressions du poëte, le Titan à forme humaine soutient la montagne homonyme, qui, reposant sur la terre et supportant le ciel, est ainsi à la fois *colonne du ciel* et *colonne de la terre*, comme, dans Homère, les longues colonnes d'Atlas, interposées entre la terre et le ciel. Vers l'orient, le Caucase, peu éloigné des Éthiopiens orientaux d'Homère et de l'étang d'où le soleil se levait suivant ce poëte, le Caucase, *voisin des astres*, suivant l'expression d'Eschyle [1], et lieu du long supplice de Prométhée, frère d'Atlas, devait naturellement être considéré comme une des colonnes d'Atlas, comme un support oriental du ciel, et c'est ce que dit, en effet, le poëte Apollonius de Rhodes [2].

Rappelons-nous [3] que, suivant la *Théogonie* d'Hésiode, Styx, fille d'Atlas, possède, aux extrémités de l'Occident, un palais dont les colonnes touchent au ciel. Suivant le même poëme [4], Atlas lui-même, debout aux extrémités de la terre vers l'Occident, de ce côté-ci du fleuve Océan, devant les îles des Hespérides, supporte le ciel sur sa tête et sur ses épaules infatigables.

Suivant le vieux mythographe Phérécyde de Léros [5], Héraclès se chargea momentanément de ce fardeau, pendant qu'Atlas allait lui chercher les pommes d'or des Hespérides. Suivant Eschyle aussi [6], le dos d'Atlas gémit sous le poids énorme du ciel. Euripide [7] emploie la même image, traduite aux yeux par les peintres et les statuaires grecs les plus anciens [8]. Ayant ses

[1] *Prométhée*, 727.

[2] *Argon.* III, 161-163.

[3] Ch. 1 (*Cosmogr. d'Homère et d'Hésiode*), *Mém. de l'Acad.* t. XXVIII, 1re partie.

[4] *Théog.* 517-520 et 746, 748.

[5] Dans le scholiaste d'Apollonius, *Argon.* IV, 1396.

[6] *Prométhée*, 425-430.

[7] *Hippolyte*, 755; *Ion*, 1, 2. Comparez Virgile, *Æn.* IV, 481; Ovide, *Métam.* II, 297; XI, 175, etc.

[8] Parmi les représentations d'Atlas, celles qui subsistent sont généralement peu anciennes, et elles sont infidèles à la

pieds sur la terre, comme le dit expressément Aristote [1], Atlas devait soutenir au-dessus d'elle l'hémisphère céleste qui la recouvrait. Telle était la pensée des poëtes grecs, altérée et méconnue par certains artistes grecs et romains, qui posaient sur la tête et sur les épaules d'Atlas, au lieu de la concavité d'une voûte hémisphérique, une *sphère* céleste étoilée [2], au centre de laquelle aurait dû se trouver le *globe* terrestre. Cette sphère étoilée était la représentation d'un objet d'art bien connu et employé par les astronomes depuis l'époque alexandrine [3]; et il ne faut pas s'étonner qu'on ait mis cet objet d'astronomie sur les épaules d'Atlas, puisque certains imitateurs d'Évhémère avaient transformé le Titan Atlas en un savant astronome des temps primitifs [4]. Mais revenons au véritable Atlas de la mythologie grecque. Dans la conception antique qui faisait la terre plane et le ciel hémisphérique, il peut sembler que, pour soutenir au-dessus du disque terrestre l'hémisphère céleste qui le recouvrait, Atlas, à la condition d'être assez grand, aurait été plus commodément placé à Delphes, c'est-à-dire sous le point culminant de cet hémisphère d'après la croyance des anciens Grecs [5]. Mais il fallait bien reléguer Atlas dans quelque contrée inaccessible et pourtant célébrée par la fable. Placé à l'extrême occident, le personnage gigantesque courbe son dos et sa tête et étend ses longs bras vers l'est, auquel il fait face, afin de sou-

donnée primitive. Mais il faut consulter les témoignages de Vitruve, VI, VII (X), § 6, t. I, p. 166 (Schneider), et de Pausanias, VI, XIX, § 8. Dans ce passage de Pausanias, le mot πόλος signifie vaguement *le ciel*, et non un *globe céleste*.

[1] *Mouvement des animaux*, ch. III, p. 699 *a*, l. 27, 28 (Berlin).

[2] Voy. Letronne, *Idées cosmogr.* etc. p. 6.

[3] Voyez mon article *Astronomie*, § III, fig. 576 à 578, et § VI, fig. 588, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* que M. Saglio publie.

[4] Voy. Diodore de Sicile, III, LX, et IV, XXVII, et d'autres auteurs cités, art. *Astr.* § III, note 35.

[5] Voyez le § 7, *sur la signification cosmographique du mythe d'Hestia*, déjà publié dans les *Mémoires* de l'Académie, t. XXVIII, 1re partie.

tenir la coupole d'airain tout entière, et non pas seulement le bord occidental de cette coupole. Dans cette altération anthropomorphique du mythe primitif, Atlas n'est plus une montagne, ni un être divin préposé à une montagne ou à plusieurs. Il fallait un support à la voûte céleste telle qu'on la concevait : c'est là, suivant Aristote[1], ce qui a fait imaginer Atlas portant le ciel; comme on supposait que le ciel devait être d'une matière dure et pesante, on inventa une force vivante pour en porter le fardeau. Mais voici ce qu'il faut ajouter à la pensée d'Aristote. De même que le fleuve Océan et son épouse Téthys, les fleuves leurs fils et les nymphes Océanides leurs filles, malgré les figures humaines qu'on leur attribuait, étaient les représentants des eaux douces, et de même que non-seulement Pontos, mais aussi Nérée et Thétis, Poseidon et Amphitrite, malgré leurs figures humaines, étaient des représentants des eaux marines; de même le géant Atlas fut d'abord le symbole de montagnes lointaines, considérées comme des colonnes qui au-dessus de la terre soutenaient le ciel semblable à un toit hémisphérique. Ce fut ainsi qu'Atlas fut considéré par certains physiciens dont parle Aristote[2] : en cela ils s'accordaient avec l'esprit du mythe primitif, puisque, suivant Homère, toutes ces colonnes, et non pas une seulement, étaient sous la garde d'Atlas. Mais, quand plus tard les Grecs vinrent à connaître l'existence d'une grande montagne vers l'ouest de l'Afrique, ils lui donnèrent le vieux nom mythologique d'Atlas; tandis que, sous l'inspiration bien plus malheureuse de l'évhémérisme, certains auteurs anciens, trop crédulement suivis par de nombreux écrivains modernes, transformèrent ce dieu symbolique en un roi mortel, habile astronome des

[1] *Du ciel*, II, 1, p. 284 *a*, l. 18-23, et *Métaph.* Δ, XXIII, p. 1023 *a*, l. 17-21 (Berlin). — [2] *Métaph.* Δ, XXIII.

premiers âges du monde[1]. Quant au nom d'Atlas, est-il grec d'origine[2], ou bien les Grecs l'ont-ils reçu primitivement des Phéniciens comme désignant vaguement une grande montagne occidentale[3]? C'est là une question que nous laissons indécise, et qui importe peu pour l'objet que nous nous proposons.

Mais revenons au sens symbolique d'Atlas, pour noter une déviation qu'on fit subir à ce mythe dès une époque assez reculée. Les rôles primitifs d'Océan, père des eaux et origine de toutes choses, et de Poseidon, autre père des eaux et de plus soutien de la terre, ayant été réduits, comme nous l'avons vu, le premier au rôle de fleuve entourant la terre et de père des eaux douces, le second au rôle de dieu de la mer, Atlas, comme si sa tâche de porter le ciel n'avait pas été déjà assez lourde, a hérité du second et onéreux attribut de Poseidon : il lui a laissé le pouvoir d'ébranler la terre; mais il a assumé la charge de la soutenir. C'est pourquoi, de la surface de la terre, sur laquelle il était debout, Atlas a dû descendre et aller rejoindre son père Japet[4] dans les profondeurs du Tartare : là, debout sur le fond solide de l'hémisphère inférieur de l'univers, il porte à la fois, suivant cette seconde forme du mythe, et le disque de la terre, diaphragme qui sépare les deux hémisphères, et la voûte du ciel, enveloppe solide de l'hémisphère supérieur. En effet, Pausanias[5] dit qu'au

[1] Voyez M. Letronne, *Idées cosmographiques qui se rattachent au nom d'Atlas*, p. 7 et 10, 11.

[2] C'est l'opinion de Creuzer, de G. Hermann, de K. O. Müller, de Letronne, de Raoul Rochette, de Grotefend, d'Heffter, de Welcker, de Gerhardt et d'autres.

[3] C'est l'opinion de Movers, adoptée par Wetter, *l. c.* p. 30-34. Nous inclinons vers la première opinion, sans oser repousser la seconde.

[4] Sur Japet dans le Tartare, voyez Homère, *Il.* VIII, 179-181. Menœtius, frère d'Atlas, avait été précipité dans l'Érèbe, suivant Hésiode, *Théog.* 514-516.

[5] V, XI, § 5.

milieu du ve siècle avant notre ère le peintre Panænus, frère de Phidias, avait représenté, sur une peinture murale d'Olympie, *Atlas soutenant le ciel* ET LA TERRE. Bien plus, s'il faut en croire Pausanias[1], dès le VIIIe siècle avant notre ère, sur le fameux coffre de Cypsélus, tyran de Corinthe, on avait sculpté *Atlas portant sur ses épaules le ciel* ET LA TERRE, *suivant la tradition.* Or il est bien certain qu'en Grèce, au VIIIe siècle avant notre ère, la tradition ne plaçait point la terre *sphérique* au centre du ciel *sphérique*, mais qu'elle plaçait la *voûte* du ciel au-dessus du *disque* de la terre, le royaume souterrain d'Hadès dans l'épaisseur de ce disque, et le Tartare au-dessous[2]. Tel devait donc être l'objet du bas-relief du coffre de Cypsélus, si Atlas y portait la terre et le ciel, comme Pausanias le dit[3]. Mais Pausanias s'est-il exprimé en rapporteur fidèle? J'incline à le croire[4], sinon en ce qui concerne le bas-relief du VIIIe siècle, du moins en ce qui concerne le tableau de Panænus. En effet Platon[5] et Plutarque[6] font allusion à cette manière de représenter Atlas chargé de son double fardeau. Suivant une autre

[1] V, XVIII, § 4.

[2] Voyez ci-dessus, chapitre 1er (*Cosmographie d'Homère et d'Hésiode*).

[3] Ce sont, comme nous l'avons dit après M. Letronne, des artistes postérieurs à l'époque d'Alexandre qui, en Grèce et surtout à Rome, ont représenté Atlas portant une sphère étoilée. C'est par anachronisme que M. Quatremère de Quincy (*Jupiter olympien,* pl. IV, p. 132, et pl. XV, p. 302) a prêté cette figure à la peinture de Panænus et au bas-relief du coffre de Cypsélus. Voyez M. Letronne, *Idées cosmogr.* etc. p. 17 et p. 5, 6. Mais, je pense, avec M. Raoul Rochette, que M. Letronne (p. 18-20) s'est trop hasardé en prétendant reconnaître sur un bas-relief antique *Atlas portant un disque surmonté d'une sorte de voûte surbaissée* (fig. 4). Ni le disque ni la voûte ne me paraissent reconnaissables sur la figure.

[4] M. Wetter (*l. c.* p. 23, 24) veut que Pausanias n'ait ajouté *la terre* que pour se conformer à une interprétation vulgaire et fausse. Mais cette conjecture gratuite me paraît démentie par les textes de Platon et de Plutarque, auxquels il faudrait alors attribuer la même confusion. Voyez les deux notes suivantes.

[5] *Phédon*, p. 99 B C.

[6] *Du Visage dans la lune*, ch. VI.

tradition, rapportée par Eustathe[1], c'étaient les *colonnes d'Atlas* qui, dressées sans doute dans le Tartare, catacombes immenses de l'univers, portaient à la fois la terre et le ciel[2]. Mais toutes ces transformations ne doivent pas nous faire oublier le sens primitif du mythe, sens parfaitement conforme à la cosmographie homérique[3].

[1] Sur l'*Odyssée*, I, 51 53, p. 1390, l. 63 (Rom.).

[2] En faveur de cette seconde tradition, Plutarque (*l. c.*) a tort de citer Pindare, qui, dans le fragment conservé par Strabon (X, v, § 2, p. 485, Casaubon), fait reposer sur des colonnes, non pas la terre entière, mais l'île de Délos seule, et seulement depuis qu'elle a cessé, suivant lui, d'être une île flottante.

[3] Le § 7, *Sur la signification cosmographique du mythe d'Hestia*, a déjà été publié ci-dessus dans les *Mémoires* de l'Académie, t. XXVIII, 1re partie.

MÉMOIRE

SUR

LE ROMANT

OU CHRONIQUE EN LANGUE VULGAIRE

DONT JOINVILLE A REPRODUIT PLUSIEURS PASSAGES,

PAR M. NATALIS DE WAILLY.

L'Académie n'a pas oublié que M. Paul Viollet lui donna communication, il y a un an, d'un savant mémoire ayant pour objet de démontrer, d'une part, que le texte des Enseignements de saint Louis reproduit par Joinville contient plusieurs phrases apocryphes; de l'autre, qu'un exemplaire des Chroniques de Saint-Denis où il a constaté l'existence de ces mêmes phrases, remonte par sa rédaction à une date antérieure à la canonisation du saint roi. Pendant que M. Viollet préparait la publication de son travail[1], j'ai pu examiner à loisir le manuscrit qu'il avait signalé à mon attention, et tirer de cet examen un certain nombre d'observations formant le complément de deux mémoires que l'Académie a bien voulu admettre dans son recueil; l'un, déjà ancien, traite de l'origine des Chroniques

Première lecture : les 15 et 29 mai 1874 ; 2e lecture : les 5 et 19 juin 1874.

[1] Ce travail a paru dans le tome XXXV de la *Bibliothèque de l'École des chartes*, p. 1.

23.

de Saint-Denis[1]; l'autre, tout récent, a pour objet Joinville et les Enseignements de saint Louis[2].

Ce ne sont pourtant pas deux sujets différents que j'entreprends de traiter : mon travail actuel se rapporte uniquement au *Romant*, ou, autrement dit, à la Chronique en langue vulgaire, dont Joinville annonce qu'il a reproduit plusieurs passages[3]. Je me propose d'examiner quel était ce *romant*, quelle date il faut lui assigner, en quoi la rédaction qu'il contenait sur le règne de saint Louis différait des rédactions analogues qui l'avaient précédée et de celles qui la suivirent, enfin de déterminer le degré de confiance qu'il mérite, notamment en ce qui concerne le texte des Enseignements. Sur les trois premiers points je serai généralement d'accord avec M. Viollet; néanmoins je crois nécessaire, en rappelant son opinion, d'ajouter quelques observations aux motifs qu'il a fait valoir. Sur le dernier point, au contraire, j'ai le regret de différer complétement d'avis avec mon savant contradicteur : j'essayerai donc d'établir, contrairement à ses conclusions, que le texte des Enseignements de saint Louis contenu dans le manuscrit 2615 n'a été dénaturé par l'addition d'aucune phrase apocryphe.

Quel était le *romant* dont Joinville a reproduit plusieurs passages? Dès 1867 j'avais répondu à cette question en disant que ce devait être une ancienne rédaction des Chroniques de Saint-Denis. M. Viollet avait cité mon opinion dans son premier mémoire, qu'il publia en 1869[4]; mais, au lieu de dire expressément qu'il l'approuvait, il s'était attaché à montrer que les conséquences qu'on en voudrait tirer en faveur de l'authenticité du texte des Enseignements reproduit par Joinville seraient

[1] *Mémoires de l'Acad. des inscriptions*, t. XVII, 1re partie.

[2] *Ibid.* t. XXVIII, 1re partie.

[3] *Joinville*, chap. CXLIX. § 768.

[4] *Bibl. de l'École des chartes*, t. XXX, p. 146.

en complet désaccord avec ce que l'on sait sur l'histoire des Chroniques de Saint-Denis. J'avais donc cru (et d'autres que moi auraient pu s'y tromper) qu'il repoussait ma conjecture : il s'en défend aujourd'hui, et j'ai la satisfaction de savoir qu'il était dès lors et qu'il demeure en parfait accord avec moi sur ce point[1].

Ce qui justifiait dès l'origine notre opinion commune, c'est que tout ce que Joinville peut avoir emprunté à ce *romant* se retrouve dans les Chroniques de Saint-Denis, notamment dans la Vie de saint Louis qui, après avoir été ajoutée comme annexe, d'une main plus récente, au célèbre manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, a figuré plus tard comme partie intégrante des Chroniques de Saint-Denis dans les rédactions définitives de ce grand recueil. Or ces passages communs aux Chroniques de Saint-Denis et à Joinville se rapportent précisément à des faits qu'il ne prétend pas avoir vus et entendus; c'est donc bien là ce qu'il a voulu faire écrire dans son livre comme supplément aux choses dont il se déclare personnellement le témoin et le garant. Il est vrai que, selon toute probabilité, cette Vie de saint Louis n'avait été annexée au manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève qu'après la publication du livre de Joinville; mais il en fallait conclure qu'une rédaction identique ou analogue avait existé à une date antérieure, et que Joinville en avait eu connaissance en temps utile. Ce n'était qu'une hypothèse sans doute, mais une hypothèse qui était comme imposée par les faits, et qui les expliquait d'une manière entièrement satisfaisante.

Il était d'autant plus naturel de s'y arrêter, que l'hypothèse inverse conduisait à une conséquence invraisemblable. Si les

[1] *Bibl. de l'École des chartes*, t. XXXV, p. 27.

passages dont il s'agit n'avaient pas été reproduits par Joinville d'après une ancienne rédaction des Chroniques de Saint-Denis, c'était à lui qu'un des rédacteurs de ce recueil aurait dû les emprunter. Il en serait résulté alors que ce maladroit compilateur aurait choisi dans ce livre original tout ce qui méritait le moins sa préférence, et que par contre il aurait négligé ces récits animés et ces peintures vivantes qui, alors comme aujourd'hui, devaient captiver l'attention du lecteur. Qui ne voit d'ailleurs que, si les Chroniques de Saint-Denis avaient fait à Joinville les emprunts dont il s'agit, il ne resterait plus rien dans son livre que lui-même pût avoir emprunté à ce *romant*, où il témoigne pourtant avoir puisé le récit d'un grand nombre de faits qu'il n'avait ni vus ni ouïs? Il fallait donc s'en tenir à son témoignage, et croire qu'il avait connu, pour le règne de saint Louis, une ancienne rédaction des Chroniques de Saint-Denis analogue à celle qui existe à la fin du manuscrit de la bibliothèque de Sainte-Geneviève.

Ce n'est pas cette rédaction même, mais une rédaction extrêmement voisine, que M. Viollet a reconnue dans le manuscrit français 2615 (autrefois 8305. 5. 5) de la Bibliothèque nationale, et cette découverte a donné à notre opinion commune un nouveau degré de certitude.

Ce manuscrit contient un exemplaire des Chroniques de Saint-Denis où le récit du règne de saint Louis fait partie intégrante du corps de l'ouvrage, au lieu d'y être rattaché sous forme d'appendice, comme dans le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève. En outre ce récit contient des leçons plus conformes à celles de Joinville que les leçons correspondantes du supplément qui termine le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, et cette conformité est particulièrement frappante en ce qui concerne les Enseignements de saint

Louis. Ce qui manque au manuscrit 2615 pour fournir l'équivalent exact des citations faites par Joinville, c'est le chapitre relatif à la réforme de la prévôté de Paris. C'est donc un morceau qui ne faisait point encore partie des Chroniques de Saint-Denis quand fut arrêtée la rédaction contenue dans ce manuscrit; mais il fut rattaché dans la suite au texte des Chroniques, et il figure aussi dans la Vie de saint Louis qui a été ajoutée au manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève; seulement il y figure avec des modifications et des additions qui obligent d'assigner une date plus ancienne à la version reproduite dans le chapitre CXLI de Joinville. Il a donc existé une rédaction des Chroniques de Saint-Denis intermédiaire entre celle du manuscrit 2615 et celle du manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, plus récente que la première, puisqu'elle s'était accrue du morceau relatif à la prévôté de Paris; antérieure à la seconde, puisqu'elle n'avait pas encore reçu les modifications et les additions dont je viens de parler.

Contre cette hypothèse à laquelle conduit naturellement la comparaison des emprunts faits par Joinville avec le texte des manuscrits où l'on en retrouve l'équivalent, M. Viollet s'est posé une objection. Il s'est demandé si le morceau relatif à la prévôté de Paris peut légitimement figurer dans le livre de Joinville offert en 1309 à Louis le Hutin, alors qu'il manque dans le manuscrit 2615, lequel n'a été copié au plus tôt qu'en 1314. La circonstance que ce morceau coupe d'une manière bizarre, dans Joinville, le texte d'une ordonnance de saint Louis, n'est-elle pas un motif de plus pour supposer qu'il y a été ajouté après coup par un interpolateur? « A première vue, dit M. Viollet[1], le raisonnement paraît concluant; mais voici la réponse :

[1] *Bibl. de l'École des chartes*, t. XXXV, p. 39.

« Si, après le 29 novembre 1314, un scribe a copié une rédac-
« tion des Chroniques de Saint-Denis qui ne contenait pas en-
« core le chapitre de la prévôté, d'autres rédactions pouvaient
« circuler déjà depuis plusieurs années, qui contenaient ce cha-
« pitre, et Joinville, avant 1309, a pu avoir connaissance d'une
« de ces rédactions. » A l'explication qui précède j'ajouterai un argument qui en confirme la justesse. En supposant qu'après 1314 on eût introduit le chapitre de la prévôté dans une copie du manuscrit offert en 1309 à Louis le Hutin, la même interpolation n'aurait pu se faire dans l'exemplaire original que Joinville conservait près de lui pour son usage personnel. Or, comme le chapitre de la prévôté existe à la fois dans le manuscrit français 13568, qui dérive du volume offert à Louis le Hutin, et dans le manuscrit 10148, qui dérive de celui que l'auteur s'était réservé, on est certain que ce morceau faisait partie, avant 1309, du *romant* auquel furent empruntés les autres passages reproduits par Joinville, et que ce *romant* était une ancienne rédaction des Chroniques de Saint-Denis. Mais il est temps de montrer que la rédaction du manuscrit 2615 contient en elle-même, et indépendamment de toute comparaison avec Joinville, des caractères qui obligent de lui assigner une date antérieure à la canonisation de saint Louis, c'est-à-dire à l'an 1297.

M. Viollet fait observer avec raison que le manuscrit 2615 désigne Louis IX par des termes qui s'expliqueraient très-difficilement, s'il s'agissait d'un saint déjà canonisé[1]. « Ci commence
« l'estoire du roy Looys, le *religieus* homme de sainte vie
« (fol. 217 r°)... Ci faut l'estoire du roi Looys, le *relegieus*
« homme de bone vie et de sainte, et de bone memoire

[1] *Bibl. de l'École des chartes*, t. XXXV, p. 25.

« (fol. 247 r°). » A ces deux formules, il oppose les leçons correspondantes du manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève : « Ci commence la vie de mon seigneur *saint* Looys « (fol 327 r°)... Explicit vita *beati* Ludovici quondam regis « Francie (fol 374). » Il n'en conclut pas que la rédaction du manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève soit postérieure à l'an 1297, parce que le titre de *saint* a pu être accordé d'avance à un roi que la voix du peuple canonisait par anticipation alors que l'Église, dans sa prudence, retardait encore son jugement; mais il en conclut que le manuscrit 2615, qui ne lui accorde pas ce titre, reproduit une rédaction antérieure à ce jugement définitif, et plus ancienne que l'autre.

A l'appui de cette conclusion, M. Viollet cite encore la phrase suivante du manuscrit 2615 (fol. 247 r°) : « L'endemain de « la feste saint Berthelemieu l'apostre, trespassa de ce siecle li « *bons* rois Looys, » phrase qui a été modifiée ainsi dans le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève (fol. 374 r°) : « L'endemain de la feste saint Berthelemi, trespassa de ce siecle « *saint* Looys. » Je citerai à mon tour une quatrième variante du même genre, qui est fournie précisément par le passage où se lit cette date de 1314 dont je parlais tout à l'heure. Mais, avant de rapporter cette variante, je dois rappeler ce qu'était à l'origine le passage dont je parle, et les modifications qu'il a subies plus tard dans le texte des Chroniques de Saint-Denis.

Rigord a inséré dans son histoire de Philippe-Auguste une généalogie des rois de France qui se termine ainsi : « Cui suc« cessit frater ejus Ludovicus pius rex, qui genuit Philippum « Augustum [1]. » La traduction anonyme de Rigord insérée dans les Chroniques de Saint-Denis prolonge la généalogie jusqu'à

[1] *Historiens de France*, t. XVII, p. 19.

Philippe le Hardi, en ajoutant au nom de ce roi la mention suivante « qui or regne en M.CC.LXXIIII. » Sainte-Palaye a conclu de là qu'on pouvait faire remonter à cette date la traduction des Chroniques de Saint-Denis. En attendant que je revienne sur cette opinion, je me bornerai maintenant à faire observer que la date de 1274 se lit dans plusieurs exemplaires dont les récits se prolongent au delà de cette limite chronologique; qu'elle est précédée, dans certains manuscrits, de l'imparfait *regnoit* et non du présent *regne;* enfin que, dans d'autres manuscrits, le titre de *saint* donné à Louis IX semble annoncer, indépendamment de la limite chronologique qu'atteignent les derniers récits, un temps voisin de la canonisation. Telles sont les modifications principales que présente la généalogie de Rigord dans les manuscrits où elle est prolongée jusqu'en 1274[1]. Un changement plus grave y a été introduit par le copiste du manuscrit 2615, qui, en la prolongeant jusqu'à son temps, y a inscrit la date de 1314.

Après ces explications, il est facile de voir que deux indications chronologiques très-distinctes sont fournies par les dernières lignes de la généalogie, telles qu'elles se lisent dans ce manuscrit : « Li XLIIII ot non Looys le *relegieus*, filz le roi Looys « qui morut à Monpancier; li XLV ot non Phelippe le Hardi qui « morut en Arragon, et fu filz Looys le *relegieus;* li XLVI ot non « Phelippe le Biau qui trespassa l'an de grace M.III.C. et XIIII, et « fu filz Phelippe le Hardi. » M. Viollet pense avec raison que cette date de 1314 est applicable seulement au travail du copiste[2]; quant au texte reproduit par ce copiste, on est autorisé

[1] Cf. *Mém. de l'ancienne Acad. des inscr.* t. XV, p. 580; *Recueil des Historiens de France*, t. III, p. 145.

[2] Comme la mort de Louis le Hutin n'est pas mentionnée dans le même passage, on en peut conclure que cette portion du manuscrit 2615 a été exécutée pendant le règne de ce prince, c'est-à-dire entre le mois de novembre 1314 et le mois de juin 1316.

à dire qu'il avait été rédigé avant l'année 1297, puisque, dans le passage même auquel se trouve soudée la date de 1314, c'est le titre de *religieux* et non celui de *saint* qui est accordé à Louis IX. Au contraire, le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève offre encore en cet endroit, comme dans ceux qu'a cités M. Viollet, la marque certaine d'une rédaction plus récente : « Cil Loys engendra le saint home Looys qui fu morz « au siege de Thunes; cist *saint* Looys engendra le roi Philippe « qui or regne en l'an de l'incarnacion M.CC.LXXIIII. »

Je vais montrer maintenant que la rédaction du ms. 2615, pour le règne de Louis IX et celui de son fils, se rattache par d'autres caractères à la première moitié du règne de Philippe le Bel. Je ferai d'abord observer que la Vie de Louis IX et celle de Philippe le Hardi, écrites en latin par Guillaume de Nangis et dédiées à Philippe le Bel, sont la source d'où découle, par l'intermédiaire d'une traduction primitive, le nouvel essai de traduction contenu dans les feuillets 217 à 261 du ms. 2615. J'en pourrais fournir des preuves nombreuses et concordantes; mais je me contente d'énoncer ce fait, qui est incontestable, et d'ajouter que le feuillet 261 était, à l'origine, le dernier de ce volume[1], qui en compte aujourd'hui 425. En effet, si le plus ancien copiste du manuscrit 2615 a laissé en blanc une portion assez considérable du feuillet 261, c'est parce qu'il avait achevé la transcription du texte qu'il était chargé de reproduire. On ne s'expliquerait pas sans cela pourquoi il aurait négligé d'employer le reste de ce feuillet, au lieu d'y inscrire le commencement du règne de Philippe le Bel, lui qui, en pareil cas et à deux reprises différentes, avait utilisé

[1] Cette circonstance paraît avoir échappé à l'attention de Dom Bouquet, qui n'avait pas observé de changement de main dans ce volume avant le feuillet 280. (Voy. le *Recueil des Historiens de France*, t. III, p. 149.)

un espace moins grand pour commencer le règne de saint Louis au folio 217 et celui de Philippe le Hardi au folio 247. En outre le règne de Philippe le Hardi se termine aujourd'hui sur ce feuillet 261 par une addition d'une main plus récente, qui constitue un morceau assez étendu pour occuper, dans le vingtième volume du *Recueil des Historiens de France*, les vingt dernières lignes de la page 539. Or cette addition n'existe que dans le texte français de la Vie de Philippe III, et elle ne peut avoir été faite que vers la fin du règne de Philippe le Bel, puisqu'elle mentionne non-seulement les mariages des sœurs de ce roi conclus en 1299 et en 1300, mais encore l'érection du comté d'Évreux en 1307[1].

Si l'on fait abstraction de cette portion de texte, qu'un changement d'écriture et une date trop récente obligent à considérer comme étrangère au travail du premier copiste et au texte qu'il a transcrit, on reconnaîtra que le manuscrit 2615 reproduit une édition des Chroniques de Saint-Denis continuée jusqu'à la mort de Philippe le Hardi, et finissant par les mots, « sanz la dispensacion de son evesque souverain; » c'est-à-dire que cette édition se terminait exactement au point où s'arrête la Vie de Philippe le Hardi écrite en latin par Guillaume de Nangis avant la canonisation de saint Louis, et dédiée par lui à Philippe le Bel. Qu'on ne suppose pas que ce soit une coïncidence fortuite; je me suis assuré qu'il existe à la Bibliothèque nationale, dans le manuscrit français 2610, un second exemplaire de cette même édition, qui, tout en n'ayant été copié qu'au xve siècle, a conservé cependant les caractères significatifs d'une rédaction antérieure à l'an 1297, et une con-

[1] Il est à remarquer que cette même addition a été aussi rattachée après coup à la Chronique de Primat, qui n'avait certainement pas prolongé ses récits au delà de l'année 1286. (*Histor. de France*, t. XXIII, p. 105, n. 3.)

formité entière avec le texte contenu dans le manuscrit 2615 pour la Vie de saint Louis et celle de Philippe le Hardi. Ce qui distingue le manuscrit 2610, c'est qu'il ne reproduit pas l'addition écrite d'une seconde main dans le manuscrit 2615, et qu'il se termine au point où le premier copiste avait achevé son travail, par la traduction de la dernière ligne de la Vie latine de Philippe III (*absque dispensatione duntaxat summi pontificis*).

Des additions analogues à celle que je viens de signaler pour le règne de Philippe le Hardi ont été faites, pour le règne de saint Louis, dans une seconde édition de la Chronique latine de Guillaume de Nangis. C'est ce que mon savant confrère M. Léopold Delisle a démontré tout récemment dans un mémoire où il a donné de nouvelles preuves de l'exactitude et de la sagacité qui recommandent tous ses travaux. Parmi ces additions, qui ne peuvent être antérieures à l'an 1300, il en est qui ont pénétré dans la Vie de saint Louis annexée au manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, et de là dans la rédaction définitive des Chroniques de Saint-Denis. Tel est un récit du soulèvement des Pastoureaux, qui a reçu, dans la seconde édition de la Chronique de Guillaume de Nangis des augmentations considérables. M. Delisle montre que le second récit a été emprunté par Guillaume de Nangis, soit à Primat, soit aux documents d'après lesquels Primat avait rédigé son ouvrage[1]. Or c'est le premier récit (et non le second) qui figure dans le manuscrit 2615, parce que la rédaction du texte reproduit par le plus ancien copiste de ce manuscrit est antérieure à la seconde édition de la Chronique de Guillaume de Nangis.

Il résulte donc de différents moyens de contrôle appliqués

[1] *Mémoire sur les ouvrages de Guillaume de Nangis*, p. 43 du tirage à part.

au texte primitif[1] du manuscrit 2615 que ce texte constitue une édition des Chroniques de Saint-Denis dont la partie la plus récente a été rédigée sous le règne de Philippe le Bel avant la canonisation de saint Louis, et dans laquelle on retrouve, à l'exception du chapitre relatif à la prévôté de Paris, tous les emprunts faits par Joinville au *romant* d'où il a tiré le récit de ce qu'il n'avait personnellement ni vu ni ouï. Il en résulte encore que la partie litigieuse des Enseignements de saint Louis, qui est comprise dans cette édition antérieure à l'an 1297, existait plusieurs années avant la publication de l'histoire de Joinville, et que la thèse du P. Cros tendant à prouver que cette partie litigieuse était le résultat d'une fraude pratiquée entre les années 1309 et 1350, se trouve ruinée de fond en comble par la découverte de M. Viollet. L'ancienne rédaction des Chroniques de Saint-Denis dont j'avais affirmé l'existence n'est plus désormais une hypothèse ou une probabilité; c'est un fait positif et incontestable, qui met en pleine lumière l'authenticité du livre de Joinville, et la vanité du système imaginé par son détracteur.

Je viens de montrer que l'édition des Chroniques de Saint-Denis contenue dans les manuscrits 2610 et 2615 a été rédigée, en ce qui concerne les deux derniers règnes, entre 1285 et 1297; je ferai voir maintenant qu'on peut s'en servir comme d'un jalon pour déterminer dans quel ordre ont dû se succéder les rédactions analogues qui ont précédé ou suivi cette édition.

Je commencerai par rappeler quelques faits sur lesquels tout le monde est d'accord aujourd'hui, et que notre savant confrère M. Paulin Paris a établis le premier. Le type le plus ancien

[1] J'entends par le texte primitif celui qui a été transcrit par le plus ancien copiste, texte qui s'arrête au feuillet 261 avant l'addition dont je parlais tout à l'heure, et qui ne dépasse pas la fin du règne de Philippe le Hardi.

des Chroniques de Saint-Denis est une courte chronique qu'un Ménestrel anonyme du comte de Poitiers traduisit du latin sous le règne de saint Louis. Cet opuscule est précédé d'un prologue qui se retrouve en tête de toutes les éditions des Chroniques, mais avec une différence notable : le prologue primitif annonçait un texte composé d'une longue suite d'extraits empruntés à différents ouvrages, et notamment à un livre « qui « parole des rois de France qui est à Saint-Germain-des-Prez, » tandis que, dans le prologue modifié, cette énumération fit place à la simple indication d'une « histoire descrite selon la lettre et « l'ordonnance des Chroniques de l'abbaye de Saint-Denis en « France [1]. »

Le prologue primitif se retrouve en tête d'une seconde édition qui emprunte d'ailleurs à la première la division de l'ouvrage en trois livres, correspondant chacun à une des trois races de nos rois, et de plus toute la portion du texte comprise dans les deux premiers livres et les quatre premiers chapitres du troisième. Mais, à partir du règne de Philippe Ier, cette seconde édition prend des développements hors de toute proportion avec la première, et elle abandonne le texte du Ménestrel pour se rapprocher tellement des Chroniques de Saint-Denis, qu'on y reconnaît un travail identique à la fois pour le fond et pour la forme [2]. A cette transformation partielle succéda une rédaction que l'abbaye de Saint-Denis s'appropria d'une manière définitive, en inscrivant son nom dans le prologue à la place de celui de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, et en substituant, pour les temps antérieurs à Philippe Ier, un texte nouveau à la partie du texte primitif qui s'était conservée dans l'édition précédente [3].

[1] *Mémoire sur l'origine des Chroniques de Saint-Denis*, p. 7 et 8 du tirage à part.

[2] *Mémoire, etc.* p. 12 à 14.

[3] *Ibid.* p. 9.

Telle est, dans ses traits principaux, l'histoire des Chroniques de Saint-Denis, esquissée par notre savant confrère M. Paris avec une exactitude incontestable. Je voudrais maintenant y ajouter quelques détails, et suivre de plus près les premières transformations qui ont préparé la rédaction définitive et complète de ce grand recueil.

Dans mon mémoire sur l'origine des Chroniques de Saint-Denis, j'ai admis avec D. Bouquet que la date de 1274, dont je parlais tout à l'heure, se rapportait à la traduction du texte de Rigord et non à la première formation du recueil dans lequel ce texte était entré. Aujourd'hui, au contraire, je pense que Sainte-Palaye avait raison de voir dans cette date l'époque de la traduction française des Chroniques de Saint-Denis, avec cette réserve toutefois que j'entends parler d'un premier essai, qui devait être perfectionné plus tard, mais qui offrait déjà des rapports incontestables avec la rédaction définitive de ce grand recueil.

Tel est le caractère de la seconde édition du Ménestrel. Ce qui m'avait empêché de la faire remonter jusqu'en 1274, c'est que les récits se continuent, dans le manuscrit 2815 (autrefois 8396. 2), jusqu'à l'avénement de Philippe le Bel. Mais toute difficulté disparaît, si l'on suppose que, dans un manuscrit plus ancien, le texte s'arrêtait à la mort de Philippe-Auguste. Il devient possible alors de conserver à la date de 1274 sa signification naturelle, en l'appliquant, non à la traduction de l'ouvrage de Rigord en particulier, mais à l'ensemble du recueil où cette traduction a été fondue et incorporée. Ce recueil, ainsi limité par la date finale de l'an 1223, constituait la seconde édition du Ménestrel, tandis que le texte contenu dans le manuscrit 2815 comprend, en outre, tout ce qui fait suite au règne de Philippe-Auguste, c'est-à-dire une œuvre distincte, qui fut composée vers l'année 1286.

Vers cette même année, Primat et Guillaume de Nangis écrivaient en latin, l'un sa Chronique, l'autre ses Vies de Louis IX et de Philippe le Hardi; peu après, les deux opuscules de Guillaume de Nangis donnaient lieu à un premier essai de traduction qui a été publié, en regard du texte latin, dans le vingtième volume du *Recueil des Historiens de France*. C'est cette traduction, modifiée en plus d'un passage, qui fut incorporée, avant 1297, à l'édition des Chroniques de Saint-Denis dont le texte nous a été conservé par les manuscrits 2610 et 2615. Mais, selon moi, cette édition n'a pas succédé immédiatement à celle de 1274; il me paraît vraisemblable, au contraire, que depuis lors on avait poursuivi activement les travaux de traduction des anciens textes latins qui devaient entrer dans le grand recueil des Chroniques de Saint-Denis, et qu'on avait pu être en mesure de faire paraître avant 1285 une édition intermédiaire qui, tout en s'arrêtant à la mort de Philippe-Auguste, comme celle de 1274, en différait pourtant d'une manière notable, puisque le prologue d'une part, et de l'autre les textes antérieurs à Philippe Ier y avaient reçu pour la première fois leur forme définitive. Ce qui justifie cette conjecture, c'est qu'un examen attentif du manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève conduit à reconnaître l'existence d'un exemplaire antérieur, d'où il dérive, et qui devait s'arrêter aussi à la mort de Philippe-Auguste.

En effet, ce point de partage entre le règne de Philippe-Auguste et les règnes suivants est indiqué très-nettement par la place que la miniature de présentation occupe dans le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève. Comme elle remplit avec la dédicace une page entière au verso du feuillet où se termine la Vie de Philippe-Auguste, et qu'au delà de cette page commence une Vie de saint Louis tracée d'une main plus

récente sur un cahier qui n'appartenait pas au manuscrit primitif, il faut de toute nécessité considérer cette page ou comme le complément du texte qui la précède, ou comme l'annonce d'un texte nouveau qu'on avait voulu distinguer de l'autre au moyen de la miniature et de la dédicace. On le voit donc, même dans cette dernière hypothèse, le texte s'arrêtant à la mort de Philippe-Auguste ne doit pas être confondu avec la continuation qu'on y avait rattachée dans le manuscrit de la bibliothèque de Sainte-Geneviève, puisque cette continuation y est attribuée à un auteur particulier représenté dans la miniature et nommé dans la dédicace. Par une conséquence naturelle, le texte identique s'arrêtant à la même date dans le manuscrit 2615 a dû avoir une existence propre et indépendante de la continuation qui l'accompagne.

Il s'agit maintenant d'assigner une date aux continuations de ce texte commun, que je suppose avoir été publié avant 1285, et qui s'arrêtait alors à la mort de Philippe-Auguste.

Si l'on fait abstraction de la Vie de saint Louis qui a été écrite d'une main plus récente et ajoutée après coup au manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, on voit que ce volume se termine aujourd'hui par un cahier incomplet dont le dernier feuillet a disparu. M. Meyer, après avoir constaté cette circonstance importante, en a conclu que ce feuillet arraché contenait certainement une continuation dont l'auteur était le moine Primat, lequel est représenté et nommé sur le feuillet précédent comme auteur d'un *romant* qui vient d'être achevé, et dont l'abbé de Saint-Denis fait agréer la présentation à un roi du nom de Philippe. Dans la pensée de M. Meyer, la miniature peinte au revers du onzième feuillet et les vers qui l'accompagnent se rapportaient, non à la rédaction qui les précède et qui se termine à la mort de Philippe-Auguste, mais à une continuation dont

Primat était l'auteur, qui commençait sinon au règne de Louis VIII, du moins à celui de saint Louis, en se poursuivant jusqu'à la mort de Philippe III. De cette continuation il ne subsiste rien aujourd'hui dans le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, parce qu'elle avait été transcrite d'abord sur le feuillet qui manque au cahier où se trouve la miniature de présentation, puis sur d'autres feuillets qui furent aussi supprimés le jour où l'on voulut remplacer l'œuvre de Primat par une rédaction plus moderne.

De tout ce qui précède, M. Meyer tire la conséquence que la continuation ajoutée par Primat n'était autre que sa chronique même, laquelle « devait figurer dans le manuscrit de Sainte-« Geneviève, non sous sa forme originale, mais déjà traduite « en français [1]. » Je dois seulement faire observer que cette traduction, qu'il faut nécessairement attribuer à Primat, puisque les vers de la dédicace parlent du travail accompli par lui, devait être postérieure de quelques années à la rédaction de son texte latin. En effet, dans sa chronique latine, rien ne donne à supposer qu'il eût aucun pressentiment de la canonisation de Louis IX [2]; au contraire, le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, qui accorde à ce roi le titre de saint dans la généalogie amplifiée de Rigord, accuse par cela seul un temps où la canonisation était déjà prévue, sinon prononcée. Or la traduction de Primat ne peut être supposée plus ancienne que le manuscrit auquel on l'avait rattachée. Étant de même date que ce manuscrit, elle était voisine de l'an 1297, et en même temps postérieure de quelques années à la rédaction du manuscrit 2615, où l'on ne trouve rien qui fasse pressentir la canonisation.

[1] *Documents manuscrits de l'ancienne littérature de la France conservés dans les bibliothèques de la Grande-Bretagne*, 1re partie, p. 23. — [2] *Ibid.* p. 19.

Entre cette conclusion et ce que M. Meyer a dit de la date relative des ouvrages latins de Guillaume de Nangis et de Primat, la contradiction n'est qu'apparente. De ce que la Chronique latine de Primat a pu être écrite avant les Vies latines de Louis IX et de Philippe III par Guillaume de Nangis, on n'en devrait pas conclure que les traductions de ces ouvrages se seraient succédé dans le même ordre. Ce serait confondre deux questions distinctes, et donner plus d'importance à une simple présomption qu'aux preuves directes qui obligent d'assigner une date plus ancienne à la traduction contenue dans le manuscrit 2615. M. Delisle a d'ailleurs parfaitement démontré que la Chronique latine de Primat est restée inconnue à Guillaume de Nangis. M. Meyer, qui raisonnait dans l'hypothèse inverse, ne s'expliquait pas pourquoi Guillaume de Nangis cessait, en certains cas, de copier Primat pour donner la préférence à des récits moins détaillés et moins intéressants [1]. M. Delisle a résolu cette difficulté en prouvant que Primat et Guillaume de Nangis ont mis à contribution, chacun de leur côté, un même recueil de notes et de mémoires historiques qui se formait et se conservait à l'abbaye de Saint-Denis. « Ainsi « s'expliquent, dit-il, les analogies et les différences qu'on re- « marque entre la Vie de saint Louis et la Chronique de Pri- « mat [2]. » Ces deux ouvrages ayant été indépendants l'un de l'autre pour la rédaction latine, ont pu l'être aussi pour la traduction, et la critique oblige de donner la priorité au texte français qui est contenu dans le manuscrit 2615, puisque rien n'y annonce encore un temps voisin de la canonisation.

Est-ce avant ou après la canonisation que ce texte s'augmenta

[1] *Documents manuscrits de l'ancienne littérature de la France conservée dans les bibliothèques de la Grande-Bretagne*, 1re partie, p. 26. — [2] *Mémoire sur les ouvrages de Guillaume de Nangis*, p. 85 du tirage à part.

du chapitre relatif à la prévôté de Paris? Je ne crois pas qu'il soit ni possible ni nécessaire de décider cette question. Il suffit de savoir que ce chapitre faisait partie du *romant* que Joinville utilisa pour compléter son livre, dont la rédaction s'achevait en 1305. Au contraire, il y a lieu de présumer que la Vie de saint Louis ajoutée au manuscrit de la bibliothèque de Sainte-Geneviève est postérieure à cette même année 1305, puisqu'elle contient, pour le chapitre de la prévôté, des modifications que Joinville n'a pas connues. Ce qui est certain en tous cas, c'est, d'une part, que cette Vie de saint Louis est plus récente que le *romant* auquel Joinville a fait tous ses emprunts, de l'autre, que le texte du manuscrit 2615, où se retrouvent les éléments de tous ces emprunts (moins le chapitre de la prévôté), contient, pour les règnes de saint Louis et de Philippe III, une rédaction antérieure à l'an 1297.

Après avoir déterminé dans quel ordre se sont succédé les anciennes rédactions des Chroniques de Saint-Denis, il convient d'examiner de plus près le texte qui fait l'objet particulier de ce mémoire, c'est-à-dire de montrer en quoi la Vie de saint Louis contenue dans le manuscrit 2615 diffère des rédactions analogues qui l'ont précédée et de celles qui la suivirent. M. Viollet a prouvé que cette Vie de saint Louis est, d'une part, plus récente que la traduction française[1] de la Vie écrite en latin par Guillaume de Nangis au commencement du règne de Philippe le Bel, de l'autre, plus ancienne que la Vie correspondante, ajoutée après coup au manuscrit de la bibliothèque de Sainte-Geneviève. Au lieu d'insister sur un fait que les observations recueillies par M. Viollet rendent indubitable, je m'at-

[1] Cette traduction, qui avait été publiée pour la première fois, en 1761, par Capperonnier, dans son édition de *Joinville*, a été réimprimée, en 1840, par MM. Daunou et Naudet, dans le XXe volume des *Historiens de France*.

tacherai plutôt à montrer que les modifications successives dont le texte de Guillaume de Nangis a été l'objet rentrent presque toujours dans l'exécution d'un plan arrêté à l'avance. Si je ne me trompe, l'œuvre de Guillaume de Nangis offrait, dans plusieurs passages, soit un caractère hagiologique qui a paru trop prononcé et qu'on a voulu atténuer dans les rédactions ultérieures, soit des phrases déclamatoires ou des longueurs qu'on s'est proposé d'abréger ou de supprimer. Tel est le plan dont l'exécution, déjà commencée dans le texte intermédiaire du manuscrit 2615, s'est poursuivie dans les textes plus récents.

On se méprendrait sur la pensée qui a inspiré en particulier la modification des passages dont le caractère hagiologique a paru trop prononcé, si l'on y voyait l'indice d'un sentiment de tiédeur ou d'indifférence religieuse. La réforme dont il s'agit, ayant été conçue et exécutée dans l'abbaye de Saint-Denis, ne pouvait être en contradiction avec les habitudes et les croyances qui régnaient dans ce grand monastère. Il s'agissait, selon moi, de changer la forme de la pensée sans en altérer le fond, et de ramener le texte au ton et au style que comporte naturellement une œuvre historique. Or il est certain que, sans avoir un goût très-exercé, on pouvait s'apercevoir qu'une étrange disparate se manifestait souvent dans la compilation de Guillaume de Nangis, et que les récits empruntés par lui à différents chroniqueurs étaient loin de s'harmoniser avec les pages que lui avait fournies l'opuscule hagiologique de Geoffroi de Beaulieu. Si l'on ne retrouve pas dans la Chronique de Guillaume de Nangis la comparaison de Louis IX avec Josias et tous les développements que ce thème a inspirés au pieux confesseur pour son exorde et sa péroraison, on peut dire que, tout compte fait, une bonne moitié de l'œuvre de l'hagiographe a passé dans celle du moine de Saint-Denis, non

pas en substance seulement, mais par longs alinéas textuellement transcrits et rattachés sans art à d'autres emprunts de nature et d'origine diverses. Depuis la découverte du texte de Primat on a pu s'assurer que Guillaume de Nangis ne s'est donné aucune peine pour fondre ensemble les éléments de sa compilation; il s'est contenté de faire une véritable marqueterie en entremêlant à des fragments de Geoffroi de Beaulieu ceux de Gilon de Reims et de quelques autres écrivains dont il ne fait pas connaître les noms[1].

Au nombre des passages qui ne figurent pas dans la rédaction du ms. 2615, quoiqu'ils eussent été empruntés à Geoffroi de Beaulieu par Guillaume de Nangis, je citerai une anecdote destinée à faire connaître l'humilité de saint Louis. Se trouvant à Clairvaux au moment où les moines se lavaient réciproquement les pieds, il se disposait à ôter sa chape pour imiter cet exemple, lorsqu'on le dissuada d'agir ainsi en présence des grands personnages qui l'accompagnaient[2]. Assurément un tel récit était parfaitement à sa place dans l'ouvrage de Geoffroi de Beaulieu, qui écrivait pour prouver que saint Louis avait pratiqué certaines vertus chrétiennes à un degré de perfection assez élevé pour mériter d'être canonisé. Mais le correcteur anonyme de la traduction primitive a cru devoir supprimer ce passage, jugeant sans doute qu'on en avait assez dit sur l'humilité du roi, en rapportant quelques lignes plus haut que tous les samedis il se retirait en un lieu secret où il se mettait à genoux devant trois pauvres pour laver leurs pieds, les essuyer et les baiser. J'avoue que, pour mon compte, j'aurais été moins sévère et que j'aurais conservé l'anecdote de Clairvaux, où nous apprenons que le saint roi savait à l'occa-

[1] « Ego omnium ac prædictorum quo- « rum potui fragmenta in unum studui colligere. » — [2] *Historiens de France*, t. XX, p. 403 BC.

sion écouter ceux qui lui conseillaient de ne pas se laisser entraîner en public à tous les élans de sa ferveur.

Le premier traducteur de Guillaume de Nangis répète après Geoffroi de Beaulieu que Louis IX se faisait chanter les heures du jour et celles de la sainte Vierge, même quand il voyageait à cheval; que néanmoins il les disait à voix basse avec son chapelain et qu'il entendait deux, trois ou quatre messes par jour[1]: tous ces détails, sauf la récitation des heures avec le chapelain, ont été omis dans le manuscrit 2615. On n'y voit pas non plus « que tout aussi come l'or est plus pre« cieuze choze d'argent, tout aussi la conversation du bon « roy Loys fu plus sainte et plus pure puis que il vint d'outre« mer[2]; » on y a également retranché, « pour ce le faisoit que li « despens qu'il fesoit en aumosnes rachetast l'outrage qu'il « convenoit souvent faire es choses mondaines[3]. » Dans ces deux passages, comme dans celui qui est relatif aux jeûnes et aux abstinences du roi[4], la traduction nouvelle exprime les mêmes pensées en moins de mots. C'est ainsi encore qu'en parlant de la collation des bénéfices, elle s'abstient de répéter, d'après Geoffroi de Beaulieu, que le roi « avoit tous jours « Nostre Seigneur devant ses yeux[5], » ou de mêler aux éloges accordés à son caractère pacifique une comparaison avec Salomon et une autre avec le soleil[6].

De ce que le texte du manuscrit 2615 a gagné au retranchement de certaines expressions, il n'en faudrait pas toujours conclure que Geoffroi de Beaulieu a eu tort de les employer. Il serait injuste de ne pas reconnaître qu'il règne dans son ouvrage une sorte de convenance entre le sujet et le style.

[1] *Historiens de France*, t. XX, p. 409 B.
[2] *Ibid.* p. 393 C.
[3] *Ibid.* p. 407 E.
[4] *Historiens de France*, p. 405 D.
[5] *Ibid.* p. 409 A.
[6] *Ibid.* p. 401 CD.

Écrivant à la requête du souverain pontife un livre destiné à préparer la canonisation de son royal pénitent, il a pu recourir à la pompe des mots et à l'ampleur des périodes comme à des moyens nécessaires; et, quand même il eût toujours réussi à rencontrer l'éloquence sans jamais tomber dans l'emphase, le bon goût n'eût pas permis de dénaturer le caractère de son œuvre et d'en briser l'unité pour la distribuer par morceaux dans une compilation où elle devait se trouver mêlée à des fragments d'un caractère purement historique. Guillaume de Nangis n'aurait peut-être pas commis cette faute, s'il n'eût été lui-même enclin, quand il ne copiait pas les autres, à l'emphase de l'expression et à l'abus des citations bibliques. De là vient que, dans sa préface, après s'être accusé d'être un pauvre moine sans lettres et sans instruction, il déclare qu'à l'exemple de Ruth il a parcouru les champs des écritures, ramassant les épis moissonnés par de plus savants qui les ont laissés tomber exprès derrière eux[1]. De là vient encore que, sans nécessité, il a intercalé, entre deux passages empruntés par lui à Geoffroi de Beaulieu, un verset de Tobie qui interrompt gauchement le récit, et que le premier traducteur lui-même s'est abstenu de reproduire[2].

Parmi les passages de la traduction primitive qui devaient être plus tard abrégés ou supprimés, quelques-uns ont été conservés dans le texte intermédiaire du manuscrit 2615 ou

[1] *Historiens de France*, t. XX, p. 310.

[2] Voy. p. 400 D et 401 D. Il est probable que le traducteur n'a pu le comprendre à cause de ces mots assez obscurs : « ut angelica auctoritate planum est, » par lesquels Guillaume de Nangis annonce que sa citation consiste dans une parole de l'ange Raphaël (Tobie, XII, 7). On peut conclure de là que la traduction de la Vie de saint Louis et de la Vie de Philippe le Hardi, imprimée dans le tome XX du *Recueil des Historiens de France*, ne doit pas être attribuée à Guillaume de Nangis, qui eût été en état de traduire ce qu'il avait cité en latin, et qui n'eût pas non plus songé à le supprimer.

soumis à une modification encore incomplète. En d'autres termes, le travail de révision qui avait été entrepris par le rédacteur de ce manuscrit a été continué après lui et s'est accentué davantage dans la rédaction définitive des Chroniques. Je donnerai d'abord pour exemple le récit de ce qui arriva quand saint Louis apprit la mort de la reine Blanche. Le premier traducteur reproduit exactement tout ce que Geoffroi de Beaulieu rapporte du rôle joué en cette circonstance par le légat et des paroles par lesquelles ce prélat s'efforça de préparer le roi à cette triste nouvelle[1]. Le second traducteur omet l'analyse sommaire de ces paroles, tout en rappelant les autres circonstances de l'intervention du légat. Le rédacteur définitif abrége ce récit de telle sorte que le nom même du légat n'y est plus prononcé. Il eût observé, je crois, une plus juste mesure en s'en tenant au texte intermédiaire; mais ce qui demeure certain, c'est que les dernières modifications, alors même qu'elles ne sont pas des perfectionnements, doivent être considérées comme une conséquence du système de révision auquel avait été soumis dès l'origine le texte du premier traducteur.

Une des suppressions les plus considérables qui ait été opérée dans le texte définitif, porte sur l'exposé des motifs qui déterminèrent saint Louis à diriger sur Tunis tout l'effort de la seconde croisade[2]. Quelques lignes seulement sont substituées à une page pleine d'intérêt que le premier traducteur avait reproduite d'après Geoffroi de Beaulieu, et que le rédacteur du manuscrit 2615 avait eu le bon esprit de conserver à quelques mots près. Je signalerai aussi des réflexions pieuses ajoutées par Geoffroi de Beaulieu à la fin de son récit sur la

[1] *Historiens de France*, t. XX, p. 387 A. — [2] *Ibid.* p. 447 D à 449 E.

captivité de saint Louis[1]: conservées dans le texte intermédiaire, elles ont été supprimées par le rédacteur définitif, qui a jugé sans doute qu'elles n'apprenaient rien d'essentiel au lecteur.

Si j'ai parlé jusqu'ici de suppressions qui ont porté sur des emprunts faits par Guillaume de Nangis à Geoffroi de Beaulieu, ce n'est pas que les passages d'une origine différente aient échappé à ce genre de révision. J'ai acquis, au contraire, la certitude que la traduction imprimée dans le vingtième volume du Recueil des Historiens de France a été, dans toutes ses parties, soumise à un travail analogue. Il me suffira de citer en note, à l'appui d'un fait déjà bien établi, quelques-unes des preuves que j'ai recueillies[2] en collationnant d'un bout à l'autre cette traduction avec le texte intermédiaire du manuscrit 2615. Au lieu de m'étendre davantage sur ces détails, je crois plus à propos de faire connaître les résultats d'un travail inverse qui a consisté, non plus à réduire, mais à augmenter le texte primitif par des additions qui ont paru pour la première fois tantôt dans le texte intermédiaire, tantôt dans le texte définitif des Chroniques. Je signalerai d'abord celles qui se lisent dans l'un et l'autre texte.

[1] *Historiens de France*, t. XX, p. 379 A.

[2] Parmi les suppressions qui ont été opérées dans des portions de texte étrangeres à l'ouvrage de Geoffroi de Beaulieu, j'ai noté les passages suivants qui manquent dans le manuscrits 2615, quoiqu'ils se lisent dans la traduction de la Vie de saint Louis au tome XX du *Recueil des Historiens de France :* 1° «par l'ayde de «Nostre-Seigneur qui donne pais en terre «aus houmes de bonne volenté (319 C); «2° qui ardans et eschaufez estoit de l'a«mour Nostre Seigneur, et l'ame donquel «desirroit aussi Dieu comme fet le serf qui «est chaciés, les fontaines et les yaues «(319 D);» 3° une citation d'Habacuc appliquée à Jean de Beaumont (329 C); 4° «qui jadis en la maison Symon co«manda à la fievre que son gendre avoit, et «tantost fu gariz (345 C);» 5° «par l'a«monnestement du dyable (369 E);» 6° «et «pour ce que li sages dit que li throsnes des «roys est par justice garnis et enforciés, «nous, à la loenge de ferveur de justice «que il avoit, raconterons ici endroit le «fait au segnieur de Coussi (416 C).»

Guillaume de Nangis a parlé assez longuement de la grave maladie dont le roi fut atteint à Pontoise en 1244; mais on ne voit pas figurer dans son récit un passage qui est venu le compléter en y ajoutant un tableau touchant de la douleur populaire. Quoique cette addition ait été publiée dans l'édition des Chroniques de Saint-Denis donnée par notre savant confrère M. Paris[1], j'en citerai ici, d'après le manuscrit 2615, quelques lignes qui prouvent assez pourquoi saint Louis, en écrivant ses Enseignements, a pu se souvenir des communes en général et des Parisiens en particulier[2] : « Et furent tuit « esmeu parmi le palais, et commencierent à crier et à plo- « rer, et à regreter leur seigneur qui tant estoit preudons, et « qui tant amoit les povres et desfendoit le menu pueple des « plus granz, et fesoit ausi bien droit aus povres comme aus « riches. Nuz ne porroit penser comme li pueples de Paris en « estoit corouciez. » Suivent quelques paroles, en forme de prosopopée, mises dans la bouche des Parisiens pour exprimer leur douleur. C'est sous la même forme que, dans une autre addition faite au texte de Guillaume de Nangis, sont rapportées les plaintes dont les chrétiens de Saint-Jean-d'Acre accompagnaient saint Louis prêt à s'embarquer pour la France[3].

J'omets plus de cinquante passages dans lesquels ont été

[1] Voyez dans son tome IV les deux dernières lignes de la page 282 et les seize premières lignes de la page suivante.

[2] Je puis citer, en outre, trois passages dans lesquels le texte définitif des *Grandes Chroniques* relate expressément l'appel que saint Louis fit aux communes pendant ses luttes contre les grands vassaux; au contraire, dans les trois passages correspondants, la traduction primitive du texte latin de Guillaume de Nangis se borne à constater, en termes vagues, la convocation d'un « grant ost. » C'est d'abord à l'occasion du guet-apens de Montlhéri (*Histor. de Fr.* XX, 315 C), puis de l'invasion de la Champagne par les barons (317 A), enfin d'une révolte du comte de Bretagne (317 B). Dans ce dernier passage, la rédaction intermédiaire du manuscrit 2615 est d'accord avec la rédaction définitive.

[3] *Les Grandes Chroniques*, édition de M. Paris, t. IV, p. 336.

ajoutés à la traduction primitive des membres de phrase ou quelquefois des phrases entières qui se lisent en termes identiques ou équivalents dans le texte intermédiaire et dans le texte définitif des Chroniques de Saint-Denis. J'arrive à une addition plus considérable, où sont énumérés les dons de terrains et de bâtiments faits par saint Louis aux Carmes, aux Sachets, aux Augustins, aux Blancs-Manteaux et aux frères de Sainte-Croix[1]. Je dois faire observer qu'il ne s'agit point ici d'un simple détail ajouté à la rédaction primitive, mais de faits positifs, pour lesquels le rédacteur du manuscrit 2615 avait à sa disposition des renseignements très-précis. Ce passage caractéristique, omis par Guillaume de Nangis, est précisément un de ceux que Joinville a tirés d'un *romant* pour les ajouter à son livre[2]. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'il ait aussi tiré de là un texte des Enseignements de saint Louis, où figurent un certain nombre de phrases qui, après avoir été omises par Guillaume de Nangis, furent suppléées, avant 1297, par l'auteur de la rédaction contenue dans le manuscrit 2615, et conservées sous une forme équivalente dans le texte définitif des Chroniques de Saint-Denis.

Je n'ai pas à m'étendre longuement sur des additions plus récentes qui se lisent dans la Vie de saint Louis rattachée après coup au manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève ; celles-là font partie des extraits des Chroniques de Saint-Denis publiés comme supplément au texte de Guillaume de Nangis dans le tome XXI du *Recueil des Historiens de France*. Je signalerai en passant le récit d'une guerre du roi d'Aragon, p. 106; la Vie de sainte Élisabeth, p. 108; une consultation demandée au pape sur la réparation de l'église de Saint-Denis, p. 111;

[1] *Les Grandes Chroniques*, édition de M. Paris, t. IV, p. 359. — [2] Cette addition correspond aux paragraphes 727, 728 et 729 de *Joinville*.

les détails sur l'amitié du maître du Temple pour le soudan, et sur le courage d'un sergent nommé Guillaume du Bourg-la-Reine, p. 114; un don de terrain fait aux lingères et aux ferrons de Paris, p. 118; une répartie de saint Louis se comparant au roi de la fève, p. 119; la critique de la coutume qui règle les successions en Angleterre, p. 121; enfin tout ce qui se lit, p. 123 et 124, sur Raoul d'Alsace, Conradin et Henri d'Espagne. Cette énumération rapide suffit pour faire valoir quelle était la variété des documents qui se conservaient à l'abbaye de Saint-Denis pour être utilisées par les moines chargés de rédiger ou de revoir le texte des Chroniques.

Parmi ces documents il y en avait qui concernaient la reine Blanche, et qui ont fourni des additions d'un intérêt tout particulier. En relisant ces passages d'un caractère bien différent, l'un rappelant la beauté de la reine et l'amour non partagé qu'elle inspira au comte de Champagne[1], l'autre racontant sa mort, ses funérailles et la douleur du menu peuple de Paris[2], j'ai admiré plus que jamais dans le premier une grâce inimitable, tandis que je remarquais dans le second la simplicité et le naturel du récit. J'y ai vu la preuve d'un fait qui n'est pas sans intérêt pour notre histoire littéraire, c'est que les Chroniques de Saint-Denis, au milieu de ces traductions qui se traînent si péniblement dans l'ornière de la phrase latine, contiennent des passages vraiment originaux, qui fournissent de curieux échantillons de notre vieille prose française.

Une autre circonstance est à noter dans le récit relatif à la mort de la reine Blanche, c'est qu'on y rappelle la bonne justice qu'elle faisait aux pauvres, et notamment la manière dont elle délivra les serfs des chanoines de Paris en ordonnant de

[1] *Historiens de France*, t. XXI, dernier alinea de la page 111 et premier alinéa de la page 112. — [2] *Ibid.* p. 116 et 117.

briser la prison du chapitre, et en frappant elle-même le premier coup d'un bâton qu'elle tenait en sa main. Cette anecdote en rappelle une autre qui a été ajoutée au texte primitif du chapitre sur la prévôté de Paris. Dans la rédaction première, telle que Joinville l'a reproduite, il est question uniquement de la réforme accomplie par le roi; mais le texte définitif parle, en outre, d'une réforme analogue que l'évêque de Paris[1], mal conseillé par son chapitre, refusa d'accomplir dans sa propre terre, malgré la sollicitation du roi. Cette anecdote annonce, comme la première, un esprit peu bienveillant pour les chanoines de Paris, qui avaient sans doute bien des questions d'intérêt à débattre avec les moines de Saint-Denis; mais elle s'en rapproche, en outre, par un autre caractère, c'est qu'elle fait partie d'un morceau où règne d'un bout à l'autre l'aisance d'un récit original.

Indépendamment des retranchements et des additions qui ont modifié la traduction première du texte latin de Guillaume de Nangis, j'ai constaté bien des changements de détail qui prouvent avec quelle attention on procédait à la révision du texte des Chroniques de Saint-Denis. Mais, au lieu d'entrer dans cet examen, j'aime mieux aborder la question sur laquelle je suis en désaccord avec M. Viollet.

Je dirai avant tout un mot de la marche un peu indécise que mon savant contradicteur a suivie dans sa nouvelle discussion. Il tenait, et avec raison, à montrer l'importance du manuscrit où il a découvert le texte des Enseignements reproduit par Joinville; c'est à quoi il a réussi sans difficulté. Mais ce qui était plus difficile, et ce qu'il n'a pu faire, c'était de tirer de sa découverte un seul argument nouveau à l'appui de sa

[1] *Historiens de France,* t. XXI, p. 118.

thèse. Dans son embarras, il a été conduit à couper en deux son raisonnement contre les passages litigieux des Enseignements, pour en former la première et la troisième partie de son mémoire; au milieu, il a ouvert, comme il le dit lui-même, une assez longue parenthèse où il a intercalé un autre mémoire, fort instructif sans doute, mais dans lequel je n'ai rien aperçu qui puisse fortifier le système que je combats. Il m'a paru, au contraire, que je pouvais mettre à profit cette partie de son travail, et m'emparer d'une arme qui est restée inutile entre ses mains.

Ce n'est pas en effet une chose indifférente à la question qui nous divise que de savoir en quel lieu, en quel temps, par qui et comment les passages litigieux ont été introduits dans le texte français des Enseignements. Or toutes ces notions se déduiraient naturellement de la découverte due à M. Viollet, alors même qu'il ne se serait pas chargé à l'avance de prouver que cette addition (frauduleuse selon lui, parfaitement légitime selon moi) s'est faite à l'abbaye de Saint-Denis et avant l'année 1297. Telle est la double circonstance dont je vais d'abord me prévaloir pour en tirer une présomption nouvelle en faveur de mon opinion.

Tout le monde s'accorde à reconnaître qu'en vertu d'une ancienne tradition, l'abbaye de Saint-Denis conservait un grand nombre de documents relatifs à notre histoire nationale, et qu'elle avait une sorte de mission officielle pour les mettre en œuvre. Des critiques éclairés font remonter cette tradition jusqu'à Suger, et lui attribuent le mérite d'avoir conçu et préparé, dans le monastère qu'il dirigeait, l'exécution d'un grand recueil historique auquel se rattacherait la première origine des Chroniques de Saint-Denis. Ce qui est certain, c'est que, sous Philippe le Bel, la moitié au moins de ce

recueil avait été exécutée, et qu'avant 1297 on avait réuni, traduit et fondu en corps d'ouvrage une suite de textes assez considérables pour remplir les quatre premiers volumes de l'édition publiée par notre savant confrère M. Paris. Cet ouvrage est dû aux efforts combinés de plusieurs moines qui se sont abstenus d'y inscrire leurs noms, afin qu'appartenant à tous en commun, et non à personne en particulier, il pût être appelé de leur temps, comme on l'appelle encore aujourd'hui *Les grandes Chroniques de Saint-Denis*. Doit-on supposer qu'une fraude historique a été pratiquée dans ce monastère, ou vaut-il mieux penser qu'on y travaillait à écrire l'histoire et non à la falsifier? La réponse à cette question n'est pas douteuse. La présomption est que l'abbaye de Saint-Denis n'a pas servi d'abri à un faussaire.

J'ajoute que le temps eût été aussi mal choisi que le lieu pour pratiquer une telle opération. Que se passait-il de 1285 à 1297? Les travaux étaient-ils suspendus ou ralentis? Reprenant l'œuvre de Gilon de Reims, interrompue par la mort, Guillaume de Nangis écrivait en latin sa Vie de saint Louis et celle de Philippe le Hardi; il commençait ensuite sa Chronique au moment peut-être où Primat terminait la sienne; dans le même intervalle un autre moine traduisait les deux premiers ouvrages de Guillaume de Nangis; sa traduction, à peine achevée, était reprise en sous-œuvre, et subissait, comme on l'a vu plus haut, de nombreuses modifications pour entrer dans la composition d'un exemplaire des Chroniques de Saint-Denis dont les récits se poursuivaient jusqu'à l'avénement de Philippe le Bel. Après 1297 nous retrouvons Guillaume de Nangis mettant la dernière main à sa Chronique, Primat traduisant la sienne ou préparant un complément analogue pour le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, un éditeur

inconnu s'occupant de compléter la rédaction du manuscrit 2615 et de la rendre tout à fait conforme au *romant* qui fut plus tard utilisé par Joinville, puis enfin un autre anonyme, plus habile ou plus heureux, faisant accepter la Vie de saint Louis qui a définitivement remplacé et ce *romant* et la traduction de Primat. Ce n'est pas au milieu d'une telle activité littéraire qu'un faussaire aurait trouvé un temps convenable pour pratiquer sa fraude, ni surtout un moyen sûr pour la dissimuler.

Évidemment tous ces travaux ne s'exécutaient pas à l'aventure. Il y avait un plan arrêté d'avance, des tâches données, un contrôle exercé. Un juge supérieur examinait le travail de chacun, et y marquait les endroits défectueux qui avaient besoin d'être modifiés. Comment maintenir l'ordre et assurer le progrès dans la composition d'un grand recueil historique, si chacun eût été libre de retrancher ou d'ajouter à l'œuvre de son devancier? Croit-on, par exemple, que les passages litigieux des Enseignements de saint Louis auraient échappé à l'attention, s'ils avaient été introduits frauduleusement dans le texte français de Guillaume de Nangis. La rédaction nouvelle où ces passages ont trouvé place a été soumise à un contrôle, puisqu'il a paru bon d'y faire un certain nombre de changements qui l'ont rendue tout à fait conforme au *romant* copié par Joinville. Ce *romant* lui-même a été examiné à nouveau et considéré comme un essai encore insuffisant, puisqu'on a fini par l'abandonner pour adopter la Vie de saint Louis ajoutée après coup au manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève. Enfin cette Vie de saint Louis, à son tour, a dû être examinée de près; car ce n'est pas à la légère qu'on l'a préférée, comme rédaction définitive, et au *romant* utilisé par Joinville et à celui que Primat avait composé pour compléter

le volume d'où il a été enlevé par une lacération dont il subsiste des traces.

Il n'est donc pas vraisemblable qu'une interpolation ait pu se pratiquer dans un texte qui n'a été modifié à plusieurs reprises qu'après avoir été soumis chaque fois à un examen attentif. Mais, en remontant à l'origine de la prétendue fraude, c'est-à-dire en étudiant la rédaction où elle aurait été pratiquée, peut-on découvrir quelque indice qui justifie les soupçons de M. Viollet? Si les passages litigieux constituaient une addition unique; si, en dehors du texte des Enseignements, le manuscrit 2615 n'offrait que la copie de la traduction primitive, je comprendrais qu'un tel changement pût paraître suspect. Mais, au contraire, les additions, les retranchements, les variantes, se succèdent depuis le commencement du règne de saint Louis jusqu'à la fin. Ce n'est pas une copie qu'on a voulu faire, c'est une édition nouvelle et plus correcte, débarrassée de longueurs inutiles, et augmentée de passages nouveaux. Les variantes n'altèrent pas le texte, les retranchements ne le mutilent pas, presque toutes les additions l'enrichissent, aucune ne le corrompt; c'est seulement quand il s'agit des Enseignements de saint Louis, que M. Viollet croit apercevoir la fraude dans un travail qui partout ailleurs annonce la sincérité. On reconnaîtra que là encore la présomption n'est point en sa faveur.

A ces motifs j'en ajouterai d'autres qui me font espérer que je pourrai soutenir, sans trop de désavantage, la lutte courtoise à laquelle je viens d'être provoqué pour la seconde fois. En effet mon adversaire a été obligé de me céder du terrain et de modifier son plan d'attaque, tandis que mes moyens de défense sont restés intacts et ont acquis une force nouvelle.

Je dis que mon adversaire m'a cédé du terrain, parce qu'il

ne soutient plus, comme dans son premier mémoire, que, si un paragraphe quelconque du texte des Enseignements produit pour l'enquête manque dans l'un des textes abrégés, on peut être sûr qu'il manque aussi dans les autres[1]. Il abandonne cette formule générale et absolue dont j'ai montré l'inexactitude, et il se contente aujourd'hui d'affirmer que vingt-deux passages du texte développé manquent dans tous les textes abrégés[2]. Mais, en changeant de prémisses, il ne change pas de conclusion, et il persiste à soutenir: 1° que tous les textes abrégés des Enseignements appartiennent à la même famille que l'abrégé de Geoffroi de Beaulieu; 2° que toute phrase qui n'existe ni dans cet abrégé type, ni dans le texte développé, est une phrase apocryphe.

Le premier principe de mon adversaire est précisément le point sur lequel j'ai déjà remporté un petit avantage; néanmoins je ne le suivrai pas sur le nouveau terrain où il m'attend, retranché derrière vingt-deux citations qui suffiraient pour me faire hésiter, quand même il n'aurait pas pris la précaution d'y ajouter par surcroît plusieurs hypothèses des plus compliquées. Tant d'obstacles seraient trop longs à surmonter, et je préfère marcher droit au but en attaquant le second principe de M. Viollet, c'est-à-dire en montrant que les phrases ajoutées dans le texte du manuscrit 2615 ne sont pas apocryphes. Comme ce texte appartient, de mon propre aveu, à la même famille que l'abrégé de Geoffroi de Beaulieu, la question se trouve posée dans les termes les plus favorables à la thèse que je combats; j'ajoute qu'en même temps elle est ramenée à la forme la plus simple et la plus claire qu'on puisse lui donner; c'est, d'ailleurs, ce que j'avais soutenu dans mon premier

[1] *Bibl. de l'École des chartes*, t. XXX, p. 142 et 143. — [2] *Ibid.* t. XXXV, p. 8 à 11.

mémoire, en m'appuyant sur des considérations qui conservent toute leur force après le dernier travail de M. Viollet.

J'avais dit et je maintiens que le passage relatif aux ménagements qu'il convenait de garder avec les communes et les bonnes villes, afin d'y trouver au besoin un appui contre la noblesse, était un conseil politique qui avait dû être retranché du texte des Enseignements produit pour l'enquête sur la canonisation de saint Louis, attendu que la plus vulgaire prudence obligeait de le tenir secret. M. Viollet me répond qu'il n'est plus facile de faire valoir cette considération, parce que ce passage politique, que je croyais soustrait à dessein à la publicité de l'enquête, apparaît avant la canonisation, et précisément dans le texte le plus populaire, le plus répandu, celui des grandes Chroniques de Saint-Denis[1]. Mais cette réponse porte complétement à faux, parce qu'elle ne s'appuie que sur deux méprises : d'une part, M. Viollet confond la rédaction d'un texte avec sa publicité; de l'autre, il assimile un livre en langue vulgaire à un livre populaire.

Ce qui est parfaitement établi dans le savant mémoire de mon contradicteur, c'est que le texte du manuscrit 2615 a été rédigé avant 1297; mais la question de la publicité, qui est toute différente, n'y est même pas abordée. On sait bien que Joinville a connu ce texte, au temps où il s'occupait d'écrire son livre, c'est-à-dire en 1305. D'autres que lui en ont-ils eu communication à une date antérieure? C'est ce qu'on n'a aucun droit d'affirmer. En soi la chose n'est pas impossible, mais la preuve manque. Quant à la popularité de ce même texte, elle n'est pas vraisemblable. A en juger par le manuscrit 2615, dont il occupe la première moitié, ce livre, qu'on se

[1] *Bibl. de l'École des chartes*, t. XXXV, p. 14.

figure si populaire et si répandu, aurait pesé environ quatre kilogrammes. Un tel ouvrage, qui ne pouvait facilement se mettre en circulation, coûtait d'ailleurs beaucoup trop cher pour n'être pas d'une grande rareté; il n'était ni ne pouvait être populaire, quoiqu'il fût en langue vulgaire. Quand M. Viollet ajoute[1] qu'il considère en bloc « comme des textes « *populaires* et de *vulgarisation* les Chroniques de Saint-Denis, » il trahit lui-même, par le rapprochement de ces deux mots, la confusion qui s'est opérée dans son esprit.

M. Viollet s'est donc fait illusion sur la portée de sa réponse: rien ne prouve que le texte du manuscrit 2615 ait eu de la publicité avant l'année 1297, et tout porte à croire qu'il n'a jamais pu être un texte populaire. On doit se borner à penser qu'il a trouvé accès chez de riches personnages et dans quelques maisons religieuses. Faut-il admettre, du moins, qu'il n'est devenu aussi rare dans nos bibliothèques que pour avoir été supplanté par des rédactions postérieures? M. Viollet le suppose[2], et j'accorde qu'on peut tenir compte de cette cause dans une certaine mesure, mais sans aller jusqu'à attribuer à ce texte une large publicité, qu'il n'a jamais eue, selon moi, avant ni après 1297. Ce qui eût assuré la diffusion de la Vie de saint Louis contenue dans le manuscrit 2615, c'eût été ce que nous appelons aujourd'hui un tirage à part. Or je ne connais pas un seul manuscrit qui renferme ce récit sous forme de copie isolée dans un format un peu portatif. Au contraire il existe au moins trois exemplaires de la traduction primitive du texte de Guillaume de Nangis[3], quoique cette traduction

[1] *Bibl. de l'École des chartes*, t. XXXV, p. 14, note 1.

[2] *Ibid.* p. 14, note 1.

[3] Deux à la Bibliothèque nationale, l'un sous le n° 2615 du fonds français, l'autre sous le n° 23277. Ce dernier manuscrit, qui vient de Gaignières, renferme plusieurs leçons résultant d'une révision

ait été supplantée par celle du manuscrit 2615. Ce qui est surtout à remarquer, c'est que, parmi les nombreux manuscrits qui renferment les Enseignements de saint Louis à l'état de pièce isolée, on n'en signale pas un seul qui reproduise le texte du manuscrit 2615. Donc le conseil secret de politique n'a pas été ébruité; donc le texte rédigé avant 1297, loin de devenir populaire, n'a jamais eu qu'un très-petit nombre de lecteurs.

Je le demande maintenant avec toute confiance, est-il probable qu'il se soit trouvé dans l'abbaye de Saint-Denis un moine assez dévoué aux communes pour propager ses opinions par un faux, assez hardi pour les dissimuler sous la forme d'un conseil de saint Louis à son fils, assez habile pour tromper la surveillance qu'on exerçait sur ses travaux? Ce n'est pas tout: M. Viollet veut encore que ce grossier mensonge ait eu une grande publicité, qu'il ait été propagé par le texte le plus populaire, et que, faisant partout des dupes, il n'ait éveillé de soupçons ni dans l'abbaye de Saint-Denis ni au dehors. De là vient sans doute que le faussaire, encouragé par ce prodigieux succès, n'aurait pas craint d'enchérir sur sa première imposture, et d'en préparer une édition revue et augmentée, qu'il aurait eu le talent de faire admettre dans le texte définitif des Chroniques de Saint-Denis. Qu'est-ce que toutes ces hypothèses, sinon des invraisemblances accumulées les unes sur les autres? Et pourquoi? pour aboutir à une dernière difficulté. Car enfin j'aurais toujours le droit de demander : A quoi bon cette fraude? Qui voulait-on tromper? tout le monde en général, ou le roi en particulier? Ces questions étaient

à laquelle a été soumis le texte du n° 2615. Le troisième exemplaire, dont l'existence m'a été signalée par M. Léopold Delisle, est déposé au musée de la ville du Puy; il appartient à la même famille que le n° 23277.

posées dans mon précédent mémoire; pourquoi n'y a-t-on pas répondu, sinon parce qu'on n'a pas trouvé de réponse suffisante à y faire?

Que peut-on d'ailleurs critiquer dans un conseil qui est justifié par des faits considérables du règne de saint Louis, et par le système de gouvernement qu'ont suivi ses successeurs? Ici M. Viollet ne garde plus le silence : il déclare qu'il est plus conforme à la dignité du bon roi de n'avoir pas mêlé un seul avis politique à ses dernières et suprêmes confidences. « La « politique, c'est-à-dire la recherche directe de l'utile dans les « rapports du gouvernement avec le peuple et dans les rela- « tions internationales, appartient, dit-il, à un ordre de consi- « dérations qui ne répugne pas à la notion élevée que nous « nous faisons d'un saint, mais qui ne contribue en aucune « manière à constituer la sainteté[1]. » Une telle objection m'embarrasse peu dans la bouche de mon savant contradicteur, qui l'a réfutée lui-même en écrivant quelques pages plus haut: « qu'un conseil politique lui paraît un élément d'appréciation « très-important dans un procès de canonisation[2]. » C'est ainsi que, sous l'empire de deux préoccupations différentes, le même passage a été qualifié d'une manière si contradictoire: important pour le procès de canonisation, quand j'explique pourquoi il fut soustrait à la publicité de l'enquête; indigne de figurer dans les Enseignements, quand je propose de l'y rétablir. Ai-je besoin de dire qu'enseigner une politique honnête, qui assure la paix intérieure d'un État, ce n'est pas déroger à la sainteté; tandis que s'abstenir d'un tel enseignement, quand on est en mesure de le donner, c'est manquer à un devoir de conscience?

[1] *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. XXXV, p. 50. — [2] *Ibid.* p. 14.

Si j'ai réussi, comme je l'espère, à dissiper tous les doutes qu'on avait tenté d'inspirer contre l'authenticité de ce passage important, j'ai par cela même déconcerté tout le système de mon adversaire. Ceux qui ont voulu (comme le conseillait la prudence) soustraire à la publicité de l'enquête un conseil secret de politique, ont pu croire superflu de citer comme preuves de sainteté d'autres conseils qui intéressaient moins la délicatesse de la conscience que la bonne administration de l'État. M. Viollet m'objecte qu'on en a maintenu qui étaient l'équivalent de ceux que l'on retranchait. Pour ne pas m'engager dans des longueurs inutiles, j'accorderai qu'on n'a pas apporté une attention assez scrupuleuse à faire le discernement de ces passages, et qu'il est résulté de là le maintien de deux ou trois phrases superflues. Cette hypothèse n'est-elle pas plus vraisemblable que celle d'une fraude? A quoi bon fabriquer de faux enseignements pour recommander de maintenir les bonnes coutumes, d'abaisser les mauvaises, et de ne pas lever de tailles sans grande nécessité? Qui a pu imaginer que saint Louis pensât le contraire, et quelle nécessité de mentir pour lui faire dire des vérités qui n'apprenaient rien à personne? Voilà pourtant, avec le passage relatif aux communes et aux bonnes villes, les prétendues interpolations qui auraient été pratiquées dans le texte du manuscrit 2615.

Tous ces passages sont donc authentiques, et il n'est pas difficile de s'expliquer pourquoi on a pu les retrouver à l'abbaye de Saint-Denis. Le texte complet des Enseignements y avait pu être apporté par un personnage qui fut en position de le connaître et en droit de le garder par devers lui : je veux parler de l'abbé Mathieu de Vendôme, successivement choisi comme régent par saint Louis et par Philippe le Hardi. Il avait pu, en cette qualité, non-seulement donner son avis sur les passages qu'il

était nécessaire ou loisible de soustraire à la publicité de l'enquête, mais encore être chargé de veiller à l'exécution de la mesure qui avait été définitivement arrêtée. Il est donc naturel que Geoffroi de Beaulieu ait dû communiquer la minute de son abrégé à celui que Guillaume de Nangis appelle le principal conseiller du royaume[1], et lui obéir en y faisant ensuite les retranchements convenables. Une copie de cette minute aurait pu se conserver à l'abbaye de Saint-Denis, et fournir tous les passages qui ont été rétablis dans le texte du ms. 2615. Mais il est plus vraisemblable que, pour opérer cette restitution, on a eu recours au texte complet des Enseignements. Or il est arrivé que là, comme ailleurs, la rédaction contenue dans le manuscrit 2615 est restée assez voisine de la traduction primitive du texte latin de Guillaume de Nangis. L'abrégé de Geoffroi de Beaulieu, inséré dans cette traduction, n'a pas été soumis à une correction de détails, mais seulement augmenté d'un petit nombre d'additions, qui durent être inscrites entre les lignes ou à la marge de l'exemplaire servant de brouillon au nouveau rédacteur. Quant au rédacteur du texte définitif, qui se donne généralement plus de liberté que celui du texte intermédiaire, il ne s'est pas fait scrupule de modifier la forme de l'abrégé quand il pouvait reproduire plus fidèlement celle du texte original. De là les variantes plus nombreuses et plus accentuées qui caractérisent la rédaction contenue dans le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève.

Ici se présente une dernière objection de M. Viollet : comment des copistes qui auraient eu sous les yeux le texte complet des Enseignements se seraient-ils bornés à y prendre les passages controversés, sans y recueillir aucun des vingt-deux

[1] *Histor. de France*, t. XX, p. 571 C.

autres passages omis dans l'abrégé de Geoffroi de Beaulieu[1]? C'est parce que les passages controversés n'avaient laissé aucune trace dans cet abrégé, tandis que les autres s'y étaient conservés en substance. Le but qu'on se proposait, c'était de combler certaines lacunes, et non de substituer à un abrégé le texte complet des Enseignements. Il y a, d'ailleurs, une circonstance à signaler en ce qui concerne la rédaction des Enseignements contenue dans le manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève, c'est qu'on n'y retrouve même pas tous les passages conservés par Geoffroi de Beaulieu : il est donc naturel qu'on n'y retrouve pas non plus des passages qu'il avait primitivement négligés. Ce qui caractérise en effet cette dernière rédaction, c'est d'être devenue plus courte que les autres, malgré quelques emprunts directs faits au texte original des Enseignements.

Telles sont les explications que je propose comme pouvant rendre compte des données de ce petit problème historique et littéraire. S'il s'en présente d'autres qui soient meilleures, je suis prêt à les accepter, pourvu qu'elles se concilient avec ma conclusion principale, qui est de repousser absolument l'hypothèse d'une interpolation frauduleuse pratiquée dans le texte des Enseignements de saint Louis.

Mais je ne veux pas terminer ce mémoire par une parole de contradiction adressée à un savant dont je ne cesse pas d'estimer les travaux, alors même que je me crois obligé de les critiquer. J'ai besoin de le remercier de m'être venu en aide contre un autre adversaire qu'il a, sans le combattre, réduit à l'impuissance, en prouvant que le livre de Joinville, quelle que soit l'issue de cette controverse, doit être mis hors de

[1] *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. XXXV, p. 14.

cause et rester à l'abri de tout soupçon. J'ai besoin surtout de le féliciter d'avoir éclairé d'une vive lumière une question d'histoire littéraire qui était plus obscure et plus difficile à résoudre.

Il est désormais certain, grâce à M. Viollet, qu'avant 1297 on avait traduit à l'abbaye de Saint-Denis et réuni en corps d'ouvrage une longue série de textes historiques, comprenant les annales de la monarchie française depuis son origine jusqu'à la mort de Philippe le Hardi. L'exécution de ce grand travail se partage donc entre l'administration de Mathieu de Vendôme (de 1258 à 1286) et celle de Renaud Giffart (de 1286 à 1304). Le premier, mêlé comme régent à la pratique des affaires, et mis en contact avec toutes les classes de la société, est bien digne d'avoir compris qu'une histoire écrite en langue vulgaire devait être appropriée, par le fond et par la forme de ses récits, aux nouveaux lecteurs qu'elle était destinée à instruire et à intéresser. Ayant connu de près saint Louis, il est naturel qu'il ait voulu lui susciter des historiens au sein de son monastère; et l'on peut croire qu'il fit choix de Primat et de Guillaume de Nangis pour reprendre l'œuvre interrompue de Gilon de Reims. Le savant travail de M. Delisle permettrait même de supposer que ces deux moines, obéissant chacun aux ordres de leur abbé, étaient, à l'insu l'un de l'autre, occupés à écrire la même histoire. Quoi qu'il en soit, le récit du règne de saint Louis ne cessa pas d'être, pour ainsi dire, mis au concours, jusqu'à ce que des changements successifs l'eussent amené à la forme qui fut définitivement adoptée.

On ne saurait douter que Renaud Giffard n'ait pris une part importante à la surveillance de ces travaux historiques et à l'exécution des plans de son devancier. Voilà pourquoi, sur la miniature du manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève,

le personnage principal après le roi, ce n'est pas Primat agenouillé pour présenter son travail, c'est l'abbé de Saint-Denis, revêtu de ses habits pontificaux, la mitre en tête, le bâton pastoral dans la main gauche, et la main droite étendue vers le livre qui vient d'être achevé. Ce n'est pas non plus Primat, c'est l'abbé qui, en son nom, et au nom des moines dont il est accompagné, offre au jeune roi l'œuvre commune de son monastère, et l'exhorte à profiter des enseignements contenus dans ce livre, en imitant les bons princes et en fuyant l'exemple des mauvais. Il ne faut donc pas voir dans ce dessin une œuvre d'imagination, mais le commentaire exact et vivant de la page d'histoire littéraire que nous a révélée la découverte de M. Viollet[1].

[1] Il ne sera pas hors de propos de rappeler ici un autre exemple de la surveillance que les abbés de Saint-Denis exerçaient sur les travaux historiques qui s'exécutaient dans leur monastère. Il a été démontré par mon savant confrère M. Delisle, que le moine Yves (qu'on a longtemps appelé *l'Anonyme de Saint-Denis*) est le véritable auteur d'un ouvrage historique dont la rédaction lui avait été confiée par l'abbé Gilles de Pontoise (*Notices et extraits des mss.* t. XXI, 2e partie, p. 249). J'ai eu le tort, dans mon précédent mémoire sur les *Enseignements de saint Louis*, de nommer cet abbé comme auteur d'un ouvrage dont il a seulement composé l'épître dédicatoire. En rectifiant cette erreur, je constate que l'ouvrage du moine Yves fut présenté par Gilles de Pontoise à Philippe le Long, de même que l'ouvrage de Primat avait été présenté par Renaud Giffart à Philippe le Bel.

MÉMOIRE

SUR

QUELQUES MAÎTRES DU XIIE SIÈCLE,

À L'OCCASION D'UNE PROSE LATINE,

PUBLIÉE PAR M. TH. WRIGHT.

PAR

M. B. HAURÉAU.

Parmi les pièces très-diverses que notre laborieux correspondant M. Thomas Wright a publiées sous le nom de Walter Mapes, la deuxième, extraite du numéro 978 de la bibliothèque Bodléienne, est une prose rimée qui a pour titre: *Metamorphosis Goliæ episcopi*. Ce titre est bizarre, car il ne s'agit, dans la pièce, ni du facétieux Golias ni d'aucune métamorphose. C'est le récit d'un songe. Par une belle matinée du printemps, notre rimeur s'endort sur l'herbe naissante et voit en songe tout l'Olympe, peuplé de dieux, de demi-dieux, de philosophes, d'orateurs, de poëtes et de grammairiens. Dans la région qu'occupent ces lettrés, les plus anciens, Zénon, Héraclite, Pythagore, sont au premier rang; au second rang sont groupés, devisant ensemble, quelques contemporains du songeur, les maîtres les plus applaudis de son temps par les écoliers de Paris et des lieux voisins. La pièce finit par des

Première lecture, 30 décembre 1874; 2e lecture: 29 janvier 1875.

invectives contre saint Bernard et ses moines. Que cette bande de malfaiteurs, *grex nequitiæ, grex perditionis,* soit à jamais vilipendée et chassée de toutes les écoles où professent les philosophes :

Cucullatus igitur grex vilipendatur
Et a philosophicis scolis expellatur!

C'est, en effet, le moindre des châtiments qu'aient mérités les persécuteurs de Pierre Abélard. Ainsi notre poëte est un vengeur très-ardent de la philosophie.

Il est facile d'établir la date de cette pièce. Vainement, y est-il dit, la tendre Héloïse rappelle dans ses bras son époux fugitif; vainement les disciples de ce divin docteur le supplient de revenir à sa chaire déserte : l'odieux primat de la gent encapuchonnée l'a fait condamner au silence:

Nupta quærit ubi sit suus Palatinus,
Cujus totus extitit spiritus divinus;
Quærit cur se subtrahat quasi peregrinus,
Quem ad sua ubera foverat et sinus.

Clamant a philosopho proles educati.
Cucullatus populi primas cucullati,
Ut sepe tunicis tribus tunicati,
Imponi silentium fecit tanto vati.

Cette pièce fut donc composée quelque temps après la clôture du concile de Sens, c'est-à-dire après le mois de juin 1140, et quelque temps avant la mort d'Abélard, c'est-à-dire avant le 21 avril 1142. Ce qui ne permet guère d'admettre qu'elle soit de Walter Mapes, s'il est constant que le badin archidiacre d'Oxford ait vécu jusqu'en l'année 1210. L'auteur doit être un Anglais, car, parmi les régents de nos

écoles, il cite de préférence ceux que l'Angleterre nous a fournis. Il est vrai que cela n'est pas une preuve suffisante en faveur de Walter Mapes; on sait, en effet, que les écoliers anglais étaient déjà fort nombreux, en ce temps-là, dans la ville de Paris, et qu'ils s'y faisaient remarquer autant par la subtilité de leur esprit que par leur intempérance et leur gloutonnerie :

Fercula multiplicant et sine lege bibunt[1].

Mais tous ces écoliers anglais n'avaient certainement pas, avec les mêmes qualités et les mêmes vices, les mêmes opinions sur toutes les choses du temps, et, sur toutes ces choses, notre rimeur professe des sentiments très-libres, conséquemment peu communs, qu'on retrouve exprimés avec la même énergie dans un ouvrage authentique de Walter Mapes, le *De nugis curialium*. Ainsi Walter Mapes se déclare pareillement dans cet ouvrage en faveur de Pierre Abélard. Il se trompa, dit-il, comme philosophe, mais non pas comme théologien, car il enseigna la théologie selon son cœur, *cum corde suo*[2]. Les moines de toute robe, et particulièrement ceux qui vivent sous la règle de saint Benoît, sont de même très-malmenés dans le *De nugis*. Dignitaire de l'Église, mais de l'Église séculière, Mapes n'est pas loin de considérer les moines comme des pestes publiques. Il est surtout grand ennemi de saint Bernard, qu'il traite comme un audacieux charlatan[3]. Il y au-

[1] Nigellus Vireker, *Speculum stultorum*, t. I, p. 63, du recueil récemment publié par M. Wright, sous ce titre : *The anglo-latin satirical poets*. Sur l'intempérance des Anglais, voici le témoignage d'un autre Anglais, pareillement contemporain de Walter Mapes. Jean de Salisbury écrit à un de ses amis : « Novit experientia vestra... quod potationis assiduitas apud « exteras nationes fecerit Anglos insignes. » (Jean de Salisb. *Epistol.* ed. Giles, t. I, p. 118.)

[2] *De nugis curialium*, p. 41.

[3] *Ibid.* et p. suiv.

rait donc de bonnes raisons pour attribuer à Walter Mapes la *Métamorphose de l'évêque Golias*, s'il était reconnu que l'on a fait une fausse conjecture en prolongeant sa vie jusqu'en l'année 1210.

Quoi qu'il en soit, cette pièce nous offre d'utiles renseignements sur les maîtres qui professaient en France vers l'année 1140. L'énumération commence dans la strophe suivante :

Ibi doctor cernitur ille Carnotensis
Cujus lingua vehemens truncat velut ensis;
Et hic præsul præsulum stat Pictaviensis,
Prius et nubentium miles et castrensis.

M. Wright suppose que ce *doctor Carnotensis* est l'auteur de la somme appelée *Panormie*, saint Yves, qui fut évêque de Chartres de l'année 1090 à l'année 1117. Mais c'est une supposition mal fondée. Il est douteux que saint Yves ait jamais enseigné ce qu'il savait le mieux, le droit canonique, dans une chaire quelconque, et, d'autre part, il est certain qu'il avait cessé de vivre longtemps avant l'année 1142. Il s'agit d'un docteur non moins célèbre, mais à d'autres titres; il s'agit de maître Thierry, chancelier, c'est-à-dire écolâtre de l'église de Chartres, en l'année 1121, encore nommé Thierry de Chartres, *Theodoricus Carnotensis*, en l'année 1148, dans les actes du concile de Reims et dans la vie d'Albéron, archevêque de Trèves[1]. C'est ce docteur, d'un rare savoir et d'une rare audace, qui remit en vogue l'école de Chartres, où professèrent après lui d'autres maîtres de grand renom, son frère Bernard et son élève Gilbert de La Porrée. « Sa langue, « dit le rimeur, tranche comme un glaive. » Nous trouvons, en

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1872, p. 80-83.

effet, même dans ses écrits théologiques, le ton décisif d'un régent qui ne veut pas être contredit, et l'on peut croire qu'il était encore plus tranchant lorsqu'il enseignait, comme nous l'apprend Jean de Salisbury[1], une science assurément plus positive, la rhétorique. Le second docteur cité dans la strophe est, selon M. Wright, Pierre de Poitiers, disciple de Pierre le Lombard. Le même critique ajoute que ce Pierre de Poitiers fut évêque de Paris de l'année 1201 à l'année 1205. C'est justifier une erreur par une autre erreur. Le Pierre de Poitiers que désigne ici M. Wright mourut, en effet, vers 1205, mais avec le titre de chancelier, et il ne fut jamais évêque ni de Paris, ni d'aucun autre lieu[2]. Pour comprendre le texte, il ne faut pas désunir, comme l'a fait M. Wright, les mots *præsul* et *Pictaviensis.* Ces mots unis, rien n'est plus clair. Le plus renommé des prélats français, *præsul præsulum*, n'était-il pas, en l'année 1142, le récent évêque de Poitiers, Gilbert de La Porrée, ce docteur dont la chaire avait été longtemps entourée par une si nombreuse jeunesse, et dont les écrits, savamment ingénieux, devront être étudiés et commentés, durant plusieurs siècles, avec autant de respect que ceux d'Aristote? Il ne faut pas omettre de signaler, puisqu'il s'agit d'un homme justement célèbre, ce renseignement précieux sur les premières années de sa vie :

Prius et nubentium[3] miles et castrensis.

Il était né chevalier, dit le rimeur, et seigneur châtelain. Un historien d'une date incertaine ayant joint à son nom le

[1] Joann. Sarisber. *Metalogicus*, lib. II, cap. x.

[2] *Hist. littér. de la France*, t. XVI, p. 485.

[3] *Nubentes* semble signifier ici les laïques, les gens qui se marient. Ni Walter Mapes ni ses contemporains ne connaissent la valeur propre des mots de la langue latine.

titre de seigneur de Ruffec, les frères Sainte-Marthe contestèrent le témoignage de cette tradition. C'est pourquoi les auteurs de la nouvelle *Gaule chrétienne* ont douté de sa noblesse, et ceux de l'*Histoire littéraire* n'en ont pas parlé[1]. La voici positivement établie par un contemporain très-digne de foi. Gilbert de La Porrée, Poitevin de naissance, était donc seigneur de Ruffec ou de quelque autre château situé dans la même province. Cela rend un peu moins invraisemblable l'anecdote racontée par le narrateur bavard et crédule que l'on croit être Étienne de Bourbon. Gilbert n'était pas, dit-il, encore évêque, et fréquentait la cour, quand la reine de France, ayant admiré la beauté de ses mains, lui fit sans pudeur les plus tendres avances; mais la vertu de Gilbert les repoussa[2]. Cette reine de France doit être Éléonore de Guyenne, première femme de Louis le Jeune, qui fit tant parler de ses galanteries.

Nous lisons ensuite:

Inter hos et alios, in parte remota,
Parvi Pontis incola, non loquor ignota,
Disputabat digitis directis in iota,
Et quæcumque dixerat erant per se nota.

Nous sommes ici d'accord avec M. Wright; c'est bien Adam l'Anglais qui est ici nommé « l'habitant du Petit-Pont. » Jean

[1] *Hist. littér. de la France*, t. XII, p. 466.

[2] « Audivi quod cum quædam regina « Franciæ cuperet quemdam magistrum, « dictum Gilebertum Porretanum, vocavit « eum ad se, impetens eum per hunc mo« dum. Videns eum habentem pulchras « manus, ait, apprehendens eum per ma« nus : « O quam digni essent isti digiti « tractare latera mea ! » Qui, manum re« trahens ad se, ait : « Non, inquit, do« mina, fiet hoc, quia si digiti mei vos sic « tractassent, cum quibus ego de cetero « comedere porretam (*lisez* poterim, *pour* « possem)? » Quasi dixisset : « Sic immundi « fierent quod de cetero abominarer eos « ad os convertere. » (Ms. de la Bibl. nat. n° 15,970, fol. 329.)

de Salisbury l'a raillé, sous le même nom dans son *Entheticus* :

Incola sum modici Pontis, novus auctor in arte,
Dum prius inventum glorior esse meum[1].

Comme le raconte Godefroid de Saint-Victor dans quelques rimes plusieurs fois citées, Adam et ses élèves avaient édifié de leurs mains ce pont nouveau, d'une élégance et d'une richesse également admirées[2]. Ils l'avaient fait, d'ailleurs, si solide, qu'il devait, dit le chanoine, toujours durer :

Stat columnis æneis solida structura,
Nullis motionibus unquam ruitura.

Néanmoins il dura peu; en l'année 1206, les flots grossis de la Seine le ruinèrent de fond en comble[3]. Quand il eut été reconstruit par d'autres mains, il fut autrement habité. Vers le milieu du XIIIe siècle, les notables du Petit-Pont étaient des apothicaires. « Les gens corporellement malades, dit un sermon-« naire de ce temps-là, Évrard du Val, envoient à la hâte au « Petit-Pont, et y font faire des sirops qui les guérissent quel-« quefois; ainsi les pécheurs devraient avoir recours à la péni-« tence, laquelle procure toujours la guérison spirituelle[4]. » On avait alors complétement oublié l'école ruinée et ses écoliers dispersés. Cependant le fondateur de cette école, Adam l'Anglais, avait eu jadis beaucoup de renommée. Quoiqu'il l'ait plaisanté sur ses travers, Jean de Salisbury faisait grand

[1] Joann. Sarisb. *Entheticus*, vers 49.

[2] *Hist. littér. de la France*, t. XV, p. 83. — *Hist. de la philos. scolast.* prem. période, p. 421.

[3] Rigordus, *De gestis Philippi Aug.* dans le tome XVII des *Histor. de la France*, p. 61.

[4] *Sermones* Evrardi de Valle Scholarium; Ms. lat. de la Bibl. nat. n° 12,426, fol. 136 v°.

cas de son mérite. Il était, dit-il, très-subtil, et, quoique verbeux, il s'efforçait de tout démontrer en des termes d'une rigueur impérieuse[1]. C'est bien l'homme que nous voyons ici, dans les bois de l'Olympe, dissertant le doigt levé. Par ce geste il commande l'adhésion et le silence. La notice consacrée par M. de Pastoret à ce maître fameux est très-défectueuse[2]. Il n'est pas l'auteur d'un commentaire sur les *Sentences* qu'il faut restituer à un de ses compatriotes, qui vécut longtemps après, Adam Goddam; mais il nous a laissé, comme monument de sa doctrine, un traité de logique dont M. de Pastoret n'a pas connu le vrai titre, ne l'ayant mentionné que d'après Jean de Salisbury. Ce traité, qui porte la date de l'année 1132, est dans le numéro 14,700 des manuscrits latins, à la Bibliothèque nationale, où il est bien intitulé: *De arte dialectica*. M. Cousin en a publié des fragments[3]. Il en existe un autre exemplaire, beaucoup plus correct, mais sans le nom de l'auteur, dans un ancien volume de la Sorbonne. Notre confrère, M. Thurot, l'a cité plusieurs fois[4]:

On ne confondra pas Adam l'Anglais avec un autre Adam, maître comme lui, qui paraît avoir vécu dans le même temps. Sur celui-ci l'on raconte une histoire assez plaisante. Moine ou chanoine régulier, il avait été battu de verges, en plein chapitre, pour un délit qu'on ne fait pas connaître. Ayant donc subi cette humiliante correction, il pouvait se croire en paix avec ses supérieurs, quand, l'heure du repas étant venue, il ne trouva pas au réfectoire sa pitance ordinaire. Ainsi l'on avait ajouté la peine du jeûne à la peine des verges; ce qui était deux fois le châtier pour la même faute. Le jeûne était de

[1] *Metalogicus*, lib. III, cap. III, et lib. IV, cap. III.

[2] *Hist. littér. de la Fr.* t. XIV, p. 189.

[3] *Fragments, philosoph. scolast.* p. 417.

[4] *Revue critique*, 1867, 1er sem. p. 197, et 2e sem. p. 10.

trop. A la vue de sa place dégarnie, maître Adam fit sur le champ une demande en grâce. La voici:

Sub brevitate styli suus Adam mandat *à l'abé:*
Verbera patris habes, ubera matris habe[1].

Ce maître Adam avait assurément de l'esprit, mais, puisqu'il était religieux d'un ordre quelconque, il faut le distinguer de maître Adam l'Anglais, qui était chanoine séculier.

Nous passons à l'interprétation de la strophe suivante :

Celebrem theologum vidimus Lombardum,
Cum Ivone Helyam Petrum et Bernardum,
Quorum opobalsamum spirat os et nardum;
Et professi plurimi sunt Abaielardum.

Sur le premier de ces noms, il ne peut y avoir de méprise; c'est Pierre le Lombard. On savait que Pierre le Lombard s'était fait applaudir comme professeur de théologie avant d'être élevé sur le siége épiscopal de Paris en l'année 1159; mais on ignorait qu'il fût déjà considéré, dès l'année 1142, comme le plus célèbre des théologiens. Remarquons, en outre, qu'il est ici rangé parmi les sectateurs de Pierre Abélard. Voilà donc un admirateur de Pierre le Lombard qui confirme, sur ce point important, les dires accusateurs de ses plus violents adversaires; voilà Gauthier de Saint-Victor presque justifié d'avoir appelé ce grand docteur l'un des quatre labyrinthes de la France. A notre avis, l'injure écartée le fait n'est guère contestable. Il est très-vrai que la méthode des *Sentences* est la méthode du *Sic et non.* Qu'est-ce, d'ailleurs, que suivre l'exemple d'Abélard? N'est-ce pas simplement rai-

[1] *Sermones* Odonis de Schiritona; ms. lat. de la Bibl. nat. n° 2593, fol. 104 v°.

sonner et discourir avec quelque indépendance sur les sujets qu'on nomme les articles de la foi?

Dans sa note sur le deuxième nom, M. Wright a commis plus d'une erreur. Cet Yves était, dit-il, un Breton, qui devint archevêque de Tours en l'année 1174. C'est, en effet, ce qu'on lit dans la *Bibliothèque* de Fabricius[1], citée par M. Wright. Mais Fabricius, qui cite lui-même Robert du Mont, n'a pas fidèlement reproduit le texte de cet ancien chroniqueur. Le prélat très-obscur dont parle Robert du Mont devenait, en l'année 1174, non pas archevêque de Tours, *Turonensis*, mais évêque de Tréguier, *Trecorensis*[2]. Quoi qu'il en soit, notre rêveur n'a pu rencontrer dans son Olympe, parmi les coryphées de l'école, entre Pierre le Lombard et Pierre Hélie, cet évêque breton de nulle renommée, soit dans l'Église, soit dans l'école, qui, massacré par des brigands, n'est connu que par cette fin tragique. Il faut donc rejeter la conjecture de M. Wright et chercher un autre Yves qui, vers l'année 1140, ait eu le titre de maître. Or ce titre est donné par l'historien du concile de Reims, le moine Geoffroi, à l'un des principaux disciples de Gilbert de La Porrée, Yves le Chartrain, *magister Yvo Carnotensis*[3], doyen de l'église de Chartres, qui mourut, comme nous l'atteste le nécrologe de Saint-Jean-en-Vallée, avec la réputation d'un grand savant, *multa scientia præditus*[4]. Accusé devant le concile de Reims d'avoir donné sur la Trinité des explications nouvelles et malsonnantes, Gilbert se défend, et, comme témoin de son orthodoxie, il assigne son ancien élève, le doyen de Chartres. Cela prouve assez que

[1] Fabricius, *Bibl. med. et inf. ætat.* t. IV, p. 207.

[2] *Gall. christ.* t. XIV, col. 1122.

[3] Harduini *Concil.* t. VI, col. 1312. — *Hist. littér. de la France*, t. X, p. 115, et t. XII, p. 472.

[4] *Gallia christ.* t. VIII, col. 1200.

ce doyen d'une église où la science était alors très-honorée avait acquis l'autorité d'un habile théologien. S'il n'est pas resté célèbre, c'est qu'il n'a rien écrit; mais il avait enseigné, puisqu'on l'appelle maître. Ajoutons qu'il paraît avoir été, dans son temps, le seul maître de son nom.

Notre rimeur désigne après lui Pierre Hélie. Ce grammairien, plusieurs fois cité par Jean de Salisbury[1], très-souvent par Vincent de Beauvais, et plus souvent encore par notre confrère M. Thurot[2], professait à Paris, avec beaucoup de succès, de l'année 1136 à l'année 1146[3]. M. Wright ne pouvait hésiter à le reconnaître. Mais il aurait pu, ce nous semble, hésiter davantage à lire ensuite le nom de saint Bernard. On sait comment saint Bernard est traité dans la même pièce; nous avons cité quelques-uns des vers où il est si peu ménagé. Et l'auteur de ces vers dirait ici que la bouche de cet abbé ne respire que le baume et le nard! Évidemment, il y aurait contradiction. Mais il n'est point ici question de saint Bernard, qui, d'ailleurs, n'a jamais été régent d'une école publique; il est question du frère puîné de Thierry, Bernard de Chartres, dont les leçons eurent tant d'éclat, que Jean de Salisbury, l'élève de tant de maîtres, croit pouvoir l'appeler sans emphase l'homme le plus lettré de son temps[4]. Il l'appelle aussi le plus riche des grammairiens[5], comme ayant acquis par ses leçons des revenus considérables. Il y avait alors, à la vérité, des maîtres peu goûtés, qui payaient leur auditoire : « Les écoliers, « dit quelque part Alain de Lille, vendent leurs oreilles, et les

[1] *Metalog.* lib. II, cap. x. — *Epistolæ*, t. I, p. 264.

[2] Thurot, *Notic. et extr.* t XXII, p. 21 et passim.

[3] *Histoire littér. de la France*, t. XII, p. 486. — *Hist. de la philos. scolast.* prem. pér. p. 422.

[4] *Metalogicus*, lib. I, cap. XXIV.

[5] *Ibid.* lib. I, cap v.

« maîtres les achètent[1]. » Cela nous est encore attesté par un autre poëte du même temps :

Axis magisterii fractus est et themo;
Audiri si cupiam, auditores emo[2];

mais les maîtres applaudis vivaient généralement dans l'opulence. On le sait de Guillaume de Conches[3] ainsi que de Bernard et de Thierry de Chartres[4]. Pour ce qui regarde Pierre Abélard, on l'a justement supposé[5]. Voici, du moins, la preuve que celui-ci pouvait, dans l'occasion, faire montre d'un grand état de maison. Pierre Abélard vient un jour frapper à la porte d'un monastère. Comme il était, ce jour-là, simplement vêtu, la porte à peine ouverte est aussitôt refermée; on ne daigne pas recevoir ce pauvre homme. A quelque temps de là, le même docteur se présente au même lieu, pompeusement paré, sur un brillant cheval, avec une escorte d'autres chevaux montés par une foule de serviteurs. Tous les moines accourent à sa rencontre, l'accueillent avec joie, le fêtent comme un prince. Plusieurs fois, pendant le repas, Abélard porte à sa bouche ses beaux habits, affectant de les baiser avec toutes les marques d'une chaleureuse tendresse. On lui demande ce qu'il fait ainsi: « J'honore, dit-il, mes « habits de fête, à qui je dois l'honneur d'être aujourd'hui si « bien traité dans cette maison. Vous m'en avez chassé quand je « ne les avais pas. » Nous tirons cette anecdote des sermons inédits d'Eudes de Shirton[6]. Mais revenons à nos rimes.

[1] Alanus de Insulis, *De arte prædic.* cap. XXXVI. — *Hist. de la philos. scolast.* prem. période, p. 431.

[2] Galterus de Insula, *Super statibus mundi;* mss. lat. de la Bibl. nat. n° 3245, fol. 36

[3] Joann. Sarisber. *Metalogicus*, lib. I, cap. V.

[4] *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.* année 1872, p. 82.

[5] Ch. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 45.

[6] N° 2593 des mss. latins de la Bibl.

Après Bernard de Chartres, le poëte distingue, dans la foule des docteurs assemblés, un moine qu'il nomme Réginald:

> Reginaldus monachus clamose contendit
> Et obliquis singulos verbis comprehendit,
> Hos et hos redarguit, nec in se descendit,
> Qui nostrum Porphyrium laqueo suspendit.

M. Wright suppose que ce Réginald est un moine bénédictin de Cantorbéry, qui mit en vers la vie de saint Malchus, et fit présent de son poëme à l'évêque du Mans Hildebert[1]. Mais cet ami d'Hildebert devait être mort depuis longtemps, et depuis longtemps être oublié, comme son poëme, quand le XIIe siècle allait atteindre le milieu de son cours. D'ailleurs, le moine ici désigné n'est pas un poëte cloîtré; c'est un sophiste bruyant, qui, du haut d'une chaire, dispute contre tout le monde, et ne traite pas mieux les philosophes anciens que les modernes. M. Prantl remarque avec beaucoup de raison que le Réginald de notre prose a plus d'un trait de ressemblance avec ce détracteur de toutes les renommées que Jean de Salisbury flétrit sous le faux nom de Cornificius[2]. Il est possible, en effet, que nous ayons ici le vrai nom du personnage. Cela n'est pas, il est vrai, suffisamment prouvé; il nous manque quelques informations plus précises pour que nous soyons en droit d'attribuer au moine Réginald le ton grossier, les mauvaises mœurs et toutes les difformités physiques du prétendu Cornificius; nous tenons, du moins, pour certain que, s'il ne s'agit pas ici de Cornificius lui-même, il s'agit d'un de ses

nat. fol. 103. M. Gaston Paris nous écrit que la même anecdote est ailleurs autrement racontée. Le héros de l'aventure n'est plus Abélard; c'est un philosophe sans nom, ou c'est l'auteur de la *Divine comédie*. La scène se passe non dans un monastère, mais dans un palais.

[1] *Hist. littér. de la France*, t. X, p. 335.

[2] Carl Prantl, *Geschichte der Logik*, t. II, p. 230.

nombreux sectateurs. Voilà donc un renseignement nouveau sur cette école de fanatiques.

Les deux strophes suivantes nous offrent encore plusieurs noms:

Robertus theologus, corde virens mundo,
Adest et Manerius, quem nullis secundo,
Alto loquens spiritu et ore profundo,
Quo quidem subtilior nullus est in mundo.

Hinc et Bartholomæus, faciem acutus,
Rhetor, dialecticus, sermone astutus,
Et Robertus Amiclas, simile secutus;
Cum his quos prætereo, populus minutus.

Le premier des Robert ici désignés nous paraît être Robert de Melun, Anglais de naissance, docteur de grand renom, qui eut l'honneur de compter parmi ses disciples Jean de Cornouailles, Thomas Becket et Jean de Salisbury[1]. Il était, comme philosophe, de la secte des réalistes. Il les a néanmoins désavoués, comme théologien, au moyen d'explications et de distinctions qui sont de vrais subterfuges[2]. S'étant donc pareillement déclaré contre la logique d'Abélard et contre celle de Gilbert de La Porrée, c'est-à-dire contre toute logique, il est ici très-bien nommé *Robertus theologus*. La philosophie l'aurait perdu, comme tant d'autres; la théologie l'éleva facilement aux plus hautes dignités de l'Église. Il mourut avec le titre d'évêque d'Héreford.

Le nom qui vient après le sien, *Manerius*, ne se trouve pas, comme le remarque M. Wright, dans la *Bibliothèque* de Fabricius. Mais nous le trouvons ailleurs. Ainsi Jean de Salisbury, dans une de ses lettres à Raoul d'Arundel, lui parle avec amer-

[1] *Histoire littéraire de France*, t. XIII, p. 372.

[2] *Hist. de la phil. scolast.* prem. pér. p. 490 et suiv.

tume, vers l'année 1166, d'un certain *Manerius*, clerc de l'église d'Angleterre, qui, s'étant déclaré publiquement contre l'archevêque de Cantorbéry, vient d'affliger tous ses amis par son éclatante défection [1]. Il ne semble pas, toutefois, que cet Anglais soit le professeur mentionné par l'auteur des rimes. Peut-être faut-il lire, au lieu de *Manerius*, *Mauricius*. Le maître éloquent, profond et subtil, dont le rimeur fait un si grand éloge, serait alors Maurice de Sully, qui professa, comme on le sait, la théologie avant de remplacer Pierre le Lombard sur le siége episcopal de Paris. Mais c'est une leçon que nous proposons avec beaucoup de défiance, bien que n'ignorant pas la popularité de Maurice chez les Anglais[2]. Les historiens nous attestent qu'il y avait, en ce temps-là, une très-grande affluence de maîtres soit à Paris, soit dans les cités voisines, et cependant ils n'en désignent qu'un petit nombre. C'est pourquoi l'on doit facilement admettre qu'un texte nouveau peut en nommer plusieurs dont ne parlent pas les textes anciennement connus.

Si ce nom de *Manerius* demeure suspect, celui de Barthélemy, qu'on lit ensuite, ne l'est pas. Mais encore ici le nom n'indique pas suffisamment la personne. Il s'agit, selon M. Wright, d'un Armoricain qui fut élu, vers l'année 1160, évêque d'Exeter. Nous le voulons bien; nous ne refusons pas d'admettre qu'une de nos chaires ait été quelque temps occupee par cet évêque lettré, que Jean de Salisbury comptait au nombre de ses amis et que Walter Mapes cite avec honneur dans son traité *De nugis*, en lui donnant le titre de philosophe [3]. Cependant, si nous adoptons volontiers cette conjecture, nous ne saurions la confirmer, car notre rimeur est seul à nous ap-

[1] Joann. Sarisb. *Epistolæ*, t. II, p. 154.

[2] M. P. Meyer, *Archiv. des missions*, 1868, p. 162.

[3] *Hist. littér. de la Fr.* t. XIV, p. 335. — Walter Mapes, *De nugis curialium*, p. 20.

prendre qu'il y eut en France, vers l'année 1140, un maître nommé Barthélemy.

Quant à Robert *Amiclas,* l'étrange surnom de ce docteur a sans doute beaucoup embarrassé M. Wright, car il ne l'a pas annoté. C'est, en effet, un surnom qui n'a jamais été joint au nom d'un chrétien. Mais il faut remarquer une lacune tout à fait inexplicable dans notre nomenclature; il y manque un des meilleurs disciples d'Abélard, un autre Anglais, le savant et prudent Robert Palleyn, qui, dans les premiers mois de l'année 1141, prit possession de la chaire laissée vacante par Gilbert de La Porrée[1], et la remplit de manière à se concilier l'estime de tout le monde, même celle de saint Bernard[2]. Or, au lieu d'*Amiclas,* nom corrompu, sinon par l'éditeur, du moins par un copiste, lisons le participe *Amictus;* ce participe nous offre le mot Palleyn très-fidèlement traduit en latin. *Pall* est, en effet, un mot de bon anglais, qui signifie manteau, comme le latin *palla.* Ni M. Wright ni M. le docteur Prantl n'ont soupçonné cette énigme, que nous croyons avoir devinée. Si l'on veut bien nous attribuer ce mérite, on nous permettra d'adhérer à la sentence plaisamment rendue par le sénat des Onomatologues (dans un des jolis contes de Noël d'Argonne) contre la vieille manie de latiniser les noms propres[3]. Il n'est pas, en effet, plus facile de retrouver Palleyn dans *Amictus* que Riccio dans *Crinitus*, Pellegrini dans *Viator*, et dans *Quercetanus* André Du Chesne.

[1] Joann. Sarisber. *Metalogicus,* lib. II, cap. x. — [2] Du Boulay, *Hist. univ. Paris.* t. II, p. 153. — [3] *Vigneul-Marvilliana*, t. VI des *Anas ou collection de bons mots*, p. 291.

MÉMOIRE

SUR

LES RÉCITS D'APPARITIONS

DANS LES SERMONS DU MOYEN ÂGE.

PAR M. B. HAURÉAU.

Il est maintenant permis de parler et d'écrire avec assez de liberté sur les matières qui sont considérées comme appartenant au domaine de la conscience. Ainsi l'on peut choisir telle ou telle religion et déclarer son choix. C'est là le droit de chacun. Il nous est uniquement prescrit d'en user avec modération et de ne pas outrager la religion des autres. Mais il n'est pas encore permis de s'exprimer aussi librement sur les choses qui sont, au regard de la conscience, les choses du dehors : ni sur les institutions sociales, ni sur les fictions politiques, ni sur la condition des personnes diverses envers qui la loi semble trop indulgente ou trop dure, ni sur les abus qui seront sans doute bientôt réformés, mais ne le sont pas encore, ni même sur les gens en place à qui ces abus peuvent être justement imputés.

Première lecture 2 avril 1875 ; 2e lecture 14 mai 1875.

Au moyen âge, c'est très-différent. Sur presque tous les points de la doctrine morale il y a des décrets qu'il faut observer de cœur et de bouche; le moindre soupçon de dissi-

dence sur une question canoniquement résolue vous conduit devant un tribunal pour qui toute opinion particulière est au moins suspecte d'erreur, et pour qui toute erreur est un délit, quand elle n'est pas un crime. Mais sur le gouvernement et la hiérarchie de l'État, de l'Église, sur les actes publics des rois, de leurs ministres et de leurs baillis, comme sur la vie privée des abbés, des évêques et des papes, on peut tout dire, et l'on dit tout. Quiconque a reçu pour mandat de parler au peuple des fidèles se regarde comme ayant le droit et même le devoir de dénoncer en tous lieux les vices, les désordres et les méfaits du temps. Quant aux malfaiteurs, il s'abstiendra sans doute de les nommer, s'ils sont puissants et s'ils vivent encore: mais, dès qu'ils seront morts, aussitôt il joindra leurs noms au récit de leurs gestes.

Notre dessein n'est pas de montrer ici, par des exemples de toute sorte, comment les prédicateurs du moyen âge ont usé de cette grande liberté. Nous nous proposons simplement d'appeler l'attention sur un des artifices variés de cette rhétorique censoriale, sur une forme particulière de prosopopée dont l'emploi fut très-fréquent dans les sermons du XIIIe siècle, sur les récits d'apparitions. Après avoir condamné, selon la lettre toujours citée de l'Écriture ou de la législation canonique, tel relâchement de la discipline, tel abus de la puissance publique, ou simplement tel vice, tel excès, tel défaut de prudence dans la conduite de la vie, l'orateur introduit en scène un personnage qui revient du purgatoire ou de l'enfer, et rapporte comment y sont traités les gens coupables du péché qui vient d'être défini. Le plus souvent ce personnage appartient à l'histoire, et il a réellement fait ce dont il s'accuse. Dans ce cas, l'apparition est seule imaginée. Mais, quand le reste n'est pas plus vrai, l'ensemble de la fiction demeure, à divers points

de vue, suffisamment instructif. Assurément il ne faudrait pas écrire sur de tels documents la vie de certains évêques ou de certains rois; mais, s'il n'est pas inutile de savoir comment ces rois et ces papes ont été jugés par les fils ou les petits-fils de leurs contemporains, il importe plus encore de rechercher, en étudiant le détail de ces fictions tragiques, quelle était la doctrine de l'orateur et de son auditoire sur l'équitable proportion des délits et des peines, quelles libertés ou quelles tyrannies les choquaient davantage, de quelles réformes ils espéraient les plus grands profits, de quelles opinions, de quelles erreurs ils redoutaient le plus la propagation contagieuse.

Il ne peut être utile de faire cette recherche dans les récits qui ont pour objet de nous apprendre les peines infligées à des délits ou à des vices qui sont de tous les temps. Dans tous les temps, par exemple, il y a eu des paresseux, des avares, des fourbes et des libertins; et quand, dans nos sermons, de tels pécheurs viennent discourir sur les peines qu'ils subissent, ils ne nous enseignent rien de particulier à l'histoire du moyen âge. D'autres récits, peut-être moins lugubres, offrent beaucoup plus d'intérêt.

Voici, pour entrer en matière, quelque chose de bien particulier au moyen âge : c'est d'avoir eu tant de passion pour la science et de l'avoir néanmoins tant maudite. En fait, on l'aima d'abord, pour la détester ensuite, et fort heureusement on ne put se défendre de l'aimer de nouveau. Parmi les apparitions qui ont pour objet de démontrer soit la vanité, soit le danger de la science, la plus étrange est assurément celle d'Aristote.

Aristote apparaît, peu de temps après sa mort, à un de ses écoliers : « Maître, lui dit l'écolier, qu'est-ce que l'espèce, « qu'est-ce que le genre? » — « Frère, lui répond Aristote, cela « n'importe guère. Demande-moi plutôt ce que c'est que souf-

« frir et ne pas souffrir. » Nous lisons cette anecdote dans un sermon d'Eudes de Shirton[1]. Jacques de Varagio l'a reproduite, et d'après lui Jacques de Paradis l'a citée, pour démontrer qu'il y a vraiment des apparitions d'âmes séparées[2], ce que, de son temps, c'est-à-dire vers la fin du XIVe siècle, on commençait, ainsi qu'il nous le prouve, à contester. La démonstration paraîtra certainement naïve.

La légende de maître Serlon a le même sens. Cette légende fut longtemps célèbre. Très-anciennement racontée par Eudes de Shirton[3] et par Jacques de Vitri[4], elle se retrouve dans le

[1] Biblioth. nationale, mss. lat. n° 2593, fol. 119 : « Dicitur quod Aristotiles post « mortem apparuit cuidam scolari. Et quæ« sivit ab eo scolaris : « Quid genus et spe« cies. » Aristotiles respondit. « Frater, non « est quærendum quid genus, quid spe« cies, sed quid pœna, quid non. » Il y a dans les sermons du moyen âge d'autres récits touchant la mort d'Aristote. Nous empruntons l'anecdote suivante à un recueil de sermons et de sentences formé par Jean d'Aunay, chanoine de Saint-Victor, n° 14961 de la Bibliothèque nationale, fol. 132, v° : « Legitur de Aristotile « quod cum, laborans in extremis, morti « appropinquaret, discipuli circa eum con« gregati cœperunt ab ipso quærere ut eis « daret aliquod bonum documentum et « diceret aliquid perpetua memoria dig« num. Tunc ipse dixit eis : « In hanc vi« tam miseram intravi anxius, vixi turba« tus, exeo inscius et ignarus. »

[2] *Tractatus de apparitionibus animarum separatarum;* dans le n° 10639 des manuscrits latins, à la Bibliothèque nationale, fol. 92.

[3] N° 2593, fol. 109. Voici le récit d'Eudes de Shirton, le plus ancien que nous ayons rencontré : « Magister Serlo « cuidam socio suo ægroto pepigit quod « post mortem ejus statum suum sibi nun« ciaret. Unde, aliquot diebus post mor« tem, apparuit ei cum capa de pergameno, « intus et extra sophismatibus plena des« cripta. Qui, requisitus a magistro quis « esset, ait : « Sum ille qui promisi ut ve« nirem. » Requisitus vero qualiter se ha« beret, dixit se capam portare pro gloria « quam in disputatione sophismatum ha« buit, quæ turre plus ponderat, et igne « graviter torqueri purgatorii. Magister « vero, pœnam parvipendens, illum ignem « facilem judicavit; et dixit ei mortuus « quod manum extenderet ut facilem pœ« nam sentiret, et mortuus unicam guttam « dimisit, quæ statim manum magistri per« foravit; et ait discipulus : « Talis sum to« tus. » Magister vero perterritus statim sæ« culum dimisit, et, intrans claustrum, « statim hos versus composuit :

« Linquo *coax* ranis, *cra* corvis vanaque vanis,
« Ad logicam pergo quæ mortis non timet ergo. »

[4] *Jacobi de Vitriaco Sermones vulgares*, dans le n° 17509 des mss. lat. de la Bibl. nat. fol. 32.

recueil d'exemples attribué par Échard à son confrère Étienne de Bourbon[1], dans un autre recueil formé par Jean d'Aunay[2], dans un des sermons de Robert de Sorbon[3], ainsi que dans l'*Histoire lombarde* de Jacques de Varagio[4]. Elle nous est encore offerte par divers sermons anonymes[5]. Un maître de Paris, Anglais de naissance, qu'on appelle Serlon, Cellon, Silon ou Cella, vient trouver un autre maître, son compatriote, nommé Richard (ou bien un de ses écoliers) et lui dit : « Je te vois gra-« vement malade. Si tu meurs et si tu vas, en quittant ce monde, « au purgatoire, je t'adjure, pour l'amour de Dieu, de vouloir « bien revenir me faire savoir ce qui se passe là-bas et quel est « ce feu du purgatoire dont on parle tant. » Richard promet ce que Serlon lui demande et ne tarde pas à mourir. Quelque temps après, Serlon se promenant dans le pré Saint-Germain, le mort vient à sa rencontre, en plein jour, vêtu d'une chape

[1] N° 15970 des mss. lat. à la Bibliothèque nationale, fol. 140.

[2] N° 14961 des mss. lat. à la Bibliothèque nationale, fol. 173.

[3] N° 15971 des mss. lat. à la même bibliothèque, fol. 120, v°. Le récit de Robert de Sorbon doit être cité comme offrant plusieurs détails qui ne se trouvent pas dans celui d'Eudes de Shirton : « Tem-« pore B. Bernadi, quo prædicabat Pari-« sius, fuerunt Parisius duo magistri An-« glici, magistri in artibus, quorum unus « vocabatur Cello, alter magister Ricardus. « Hic mortuus fuit et post apparuit Celloni, « socio suo, et habuit capam clausam, « contextam sophismatibus, et dixit ei « quod illa capa magis eum premebat quam « turris S. Germani, et dixit quod : Illæ « scripturæ significant vanam gloriam, « quia ad ostentationem loquebar et dispu-« tabam. » Et dixit : « Vis videre quomodo « hæc capa exurit? » Et instillavit ei guttam « in manum, et perforata est manus ejus; « et accendens candelam, vidit manum « perforatam, et cucurrit ad sanctum Ber-« nardum, et intravit ordinem, et dixit :

« Linquo *coax* ranis, *cra* corvis vanaque vanis,
« Ad logicam pergo quæ mortis non timet ergo. »

[4] Jacobi de Voragine *Legenda aurea*, vel *Histor. Lombardica*, cap. CLXIII, *De commemorat. animarum.*

[5] Notamment dans le n° 14593 des mss. lat., à la Biblioth. nat., fol. 45, v°, et dans le n° 15971, fol. 53. Le texte anonyme qui se lit dans le n° 3529, A, fol. 86, est celui de Jacques de Vitri. M. P. Meyer nous en signale un autre, également anonyme, à Cambridge : mss. Pembroke, H, 13.

en parchemin que recouvre tout entière, et dehors et dedans, un long grimoire de la plus fine écriture: «Que signifie, lui «dit Serlon, cette chape singulière, et qu'y voit-on écrit?» — «Là, répond Richard, sont reproduits tous les sophismes, «tous les vains arguments dont ici-bas je tirais gloire, et cette «chape ainsi couverte pèse tant à mes épaules, que je porte-«rais plus aisément la tour de cette église (il montrait l'église «Saint-Germain-des-Prés). En outre, tout mon corps est la «proie des flammes.» — «Les flammes du purgatoire, reprend «Serlon. N'est-il donc pas facile de les endurer?» — «Si tu «veux l'éprouver, dit Richard, tends la main et reçois une «goutte de ma sueur.» Serlon tend sa main, une goutte de sueur y tombe, la brûle et la traverse comme une flèche. Le lendemain matin, le maître assemble ses élèves, leur fait tristement ses adieux et se retire dans un monastère de cisterciens, disant:

Linquo *coax* ranis, *cra* corvis vanaque vanis;
Ad logicam pergo quæ mortis non timet ergo.

Plusieurs commentateurs du Dante ont rapporté la légende de Serlon à Siger de Brabant [1]. Mais ils se sont trompés; Siger vécut longtemps après Serlon. Il nous semble pourtant que Robert de Sorbon vieillit un peu trop celui-ci. Serlon fut, dit-il, un contemporain de saint Bernard; le jour même de sa conversion, il courut se jeter dans les bras de l'illustre abbé, qui prêchait alors à Paris [2]. D'abord il n'est pas certain que saint Bernard ait jamais prêché dans la ville de Paris. Remarquons ensuite que l'assertion de Robert est expressément contredite par un témoignage plus ancien et conséquemment plus digne

[1] *Hist. littér. de la Fr.* t. XXI, p. 113, 114. — [2] Sermon cité, n° 15971.

de confiance. Jacques de Vitri rapporte, en effet, que, dans sa jeunesse, lorsqu'il était aux écoles, Serlon, alors vêtu de sa robe de moine, habitait Paris. Or il est à peu près certain que Jacques de Vitri terminait ses études vers l'année 1190[1]. D'où nous pouvons conclure que le héros de la légende fut un de ces maîtres qui prirent le parti de la retraite, terrifiés par les disgrâces de la philosophie, quand la réaction, victorieuse de Pierre Abélard et de Gilbert de La Porrée, en vint à menacer même Pierre le Lombard.

Il ne faut pas, en effet, s'y tromper, cette prétendue logique à qui l'*ergo* de la mort n'inspire aucune crainte, ce n'est pas la théologie hésitante et contentieuse du maître des *Sentences;* c'est la foi qui ne raisonne jamais, la foi des mystiques. Le philosophe pénitent a renié tout ce qu'il tenait de la science. Il n'a plus affaire de sa raison, ni pour lui-même ni pour les autres. Il lui suffit, pour lui-même, de croire, et, puisqu'il s'est retranché du monde, les autres ne lui sont plus rien. Un de nos jeunes érudits, M. P. Meyer, a publié, sous le nom de maître Serlon[2], une suite de distiques sur les vanités du siècle. La pièce tout entière est une amplification des deux vers cités, et ne les vaut pas. Ces deux vers, d'un style barbare, sont, qu'on nous permette l'emploi de ce mot, très-gouailleurs. C'est pour cela sans doute qu'ils sont restés longtemps dans la mémoire des théologiens, prévenus contre la logique de l'école. En l'année 1627, Jean Prideaux, futur évêque de Winchester, abdiquant la dignité de vice-chancelier en l'université d'Oxford, devait faire, à cette occasion, un discours très-solennel. La foule étant donc réunie pour l'entendre, il parut en chaire, récita les deux vers de Serlon, déclara qu'il était superflu de les

[1] *Hist. littér. de la Fr.* t. XVIII, p. 210. — [2] *Archives des missions scientifiques*, 1868, p. 173.

commenter, et prit aussitôt congé de l'assemblée[1]. Cette facétieuse boutade fut, dit-on, très-applaudie.

Quoi qu'il en soit, le très-savant hétérodoxe, l'ami constant de Casaubon, l'ardent adversaire des jésuites, n'entendait pas sans doute, en imitant l'exemple de Serlon, faire profession de renoncer à toute science acquise par les instruments divers de la faculté de connaître, et s'en tenir désormais à la foi la moins éclairée des plus simples croyants. Il quittait la chaire de l'école, mais non pas la scène du monde, où il devait faire encore la preuve de son grand mérite par de nouveaux discours et de nouveaux écrits. Son désaveu restreint n'aurait donc pas satisfait tout le monde au temps où prêchait Eudes de Shirton. En effet, quand on veut désigner, au XIIe siècle, l'ennemi le plus déclaré des études profanes, le plus convaincu, le plus doctrinaire des mystiques, on nomme aussitôt Hugues de Saint-Victor. Eh bien, plusieurs de ses contemporains l'ont accusé lui-même de philosophisme. Eudes de Shirton[2] ainsi qu'Étienne de Bourbon[3] le font apparaître, quelque temps après sa mort, en la compagnie de deux démons qui le flagellent sans pitié. Un de ses confrères lui demande le motif de cet indigne traitement. Il répond : « Je suis puni pour avoir été « trop curieux de connaître; *propter gnosim*. Priez pour moi! » On remarquera la justesse du mot *gnosis*. En effet il y a du

[1] Anton. a Wood, *Hist. et antiq. univ. Oxoniensis*, t. I, p. 21.

[2] Ms. cité, fol. 125, v° : « Magister « Hugo post mortem cuidam canonico quem « præ ceteris dilexit apparuit turpis et gra- « viter afflictus, quem duo dæmones fla- « gellando a dextris et a sinistris duxerunt. « Et cum inquireret canonicus quis esset, « respondit Hugo : Fui quondam socius « tuus. » Quæsivit cur hoc pateretur. Res- « pondit : « Propter gnosim. Sed si mihi « affectuose subvenires, cito liberarer; » et « recessit... Qui cum in vigiliis et oratio- « nibus pro mortuo per aliquantulum tem- « pus laborasset, apparuit ei speciosus, et « a prædictis dæmonibus et pœnis libera- « tus est. »

[3] Ms. cité, fol. 346, v°.

gnostique dans Hugues de Saint-Victor, qui fut, en son temps, le maître des dévots raffinés. Mais quel degré d'ignorance pouvait être l'idéal des gens par qui de tels contemplatifs étaient damnés comme philosophes!

Disons enfin que nous trouvons des sentences rendues même contre saint Bonaventure et contre saint Bernard. Ce qui doit être particulièrement expliqué. Saint Bernard apparaît après sa mort avec une tache noire; saint Bonaventure vient révéler à un de ses confrères que, déjà compris au nombre de ceux qui seront sauvés, il est condamné néanmoins à demeurer quelque temps sur la terre, dans la condition d'une âme gémissante, pour expier une faute digne, il l'avoue, de châtiment[1]. Cette faute, commune à saint Bonaventure et à saint Bernard, c'est d'avoir pris parti contre l'immaculée conception de la Vierge Marie. Ainsi nous voyons que les prédicateurs employaient quelquefois l'argument des apparitions au profit de leurs opinions personnelles. Le cas de saint Bernard n'est pas, en effet, celui d'Aristote et de ses complices. Ceux-ci représentent la science en général; et ce qui regarde l'honneur, l'intérêt de la science en général, n'a jamais dû toucher, dans une assemblée quelconque, même de laïques, le plus grand nombre des auditeurs. Mais saint Bernard et saint Bonaventure apparaissent expiant une simple opinion, approuvée de leur temps par les uns, condamnée par les autres. Cela est, on le voit, très-différent. En ce cas l'abus de l'argument est manifeste.

En résumé, il ne convient pas que les clercs et les moines soient de grands savants. On veut toutefois qu'ils soient assez instruits pour bien célébrer l'office divin, lire couramment le

[1] *Dormi secure*, part. II, fol. 13, édit. de l'ann. 1538.

missel et comprendre ce qu'ils lisent. Ceux qui ne sont pas même capables de cela sont très-ironiquement censurés[1]. On ne pardonne pas non plus à ceux qui, pour avoir plus tôt dit la messe, abrégent en courant le texte des prières. Étienne de Bourbon nous raconte l'anecdote qui va suivre, sur le témoignage de son confrère Geoffroi de Blevex. Un prêtre de Sens venait de mourir. On l'évoque, il paraît et rapporte, entre autres choses, qu'il a rencontré dans le purgatoire une multitude de clercs chargés de sacs, et tous pleurant, gémissant de la façon la plus pitoyable sous le fardeau qui les accablait. Ayant demandé ce que pouvaient contenir des sacs si lourds, on lui a répondu qu'ils contenaient les syllabes, les phrases supprimées par ces clercs quand ils chantaient les Psaumes[2]. Cette fable est la suite d'une autre que voici. Un saint homme, voyant dans le chœur d'une église le diable très-occupé à remplir une grande besace, l'adjure de lui dire ce qu'il y met : « J'y recueille, lui répond le diable, toutes les notes qu'ont « syncopées à matines les chanoines ici présents. C'est une pro-

[1] Steph. de Borbonio, n° 15970, fol. 296 v° : « Audivi quod [cum] quidam pauper scolaris veniret de Parisius « et juvaret in quadam parochia quemdam « sacerdotem celebrare, cum prædiceret « horas ita corrumpebat dictus sacerdos usquequo nullum intellectum posset ibi capere dictus scolaris nisi sonum. Tunc incœpit ipse clamare, conformans id quod « audierat clamari Parisius a quodam artifice clamante artificium suum, ut faciunt « reparatores vestium veterum ac quærentes veteres sotulares aut oblearii ; et « credidit sacerdos quod clericus bene « dixisset totum, quia parum intellexerat « ipse clericum, ut clericus eum. »

[2] Stephan. de Borbon. ms. cité, fol. 296, v° : « Audivi quod frater Gaufredus de Blevex referebat quod, in diocesi « Senonensi, cum quidam sacerdos mortuus deberet sepeliri, evocatus a morte « surrexit, et, inter ea quæ dicebat terribilia, se vidisse ait quod occurrerat ei « infinita multitudo sacerdotum et clericorum incredibiliter afflictorum et oppressorum sub maximis sarcinis quas portabant ; et dictum est ei quærenti quod « portabant syllabas et dictiones et ea quæ « omiserant dicere distincte de Psalmis ; « pro quo gravissime punirentur. » La même histoire est racontée dans les extraits de sermons que nous offre le n° 15971 de la Bibliothèque nationale, fol. 53.

« vision que je fais avec soin, pour le grand jour où je porterai « la parole comme accusateur de ces gens-là[1]. » Enfin on n'accordait pas même qu'un prêtre eût le droit d'achever dans son lit sa prière du soir[2], ou de prier, d'officier le matin, avant l'heure prescrite, pour vaquer plus tôt à d'autres devoirs. C'était là pécher gravement, et on le prouvait par l'exemple mémorable de saint Séverin. Quelques jours après la mort de saint Séverin, archevêque de Cologne, un jeune clerc traversait à cheval le fleuve qui baigne cette ville. Tout à coup le cheval s'arrête; au milieu du fleuve, un fantôme l'a saisi par la bride et lui défend d'avancer. Le jeune clerc, ayant reconnu dans ce fantôme son archevêque si regretté, lui demande comment il n'est pas déjà dans le ciel. Séverin lui raconte alors qu'il s'est vu retenu dans le purgatoire, que présentement tout son corps est un ardent brasier, et qu'il endure un si cruel supplice pour avoir expédié trop vite, chaque matin, ses heures canoniales, afin de consacrer toutes ses journées au service de l'empereur.

Jacques de Paradis[3] a fait l'emprunt de cette histoire au cardinal Pierre Damien[4]. Mais elle est ailleurs autrement rapportée, et la dissemblance des récits nous permet de supposer que les prédicateurs du moyen âge n'étaient pas toujours aussi crédules qu'ils voulaient le paraître. Nous les voyons, en effet, avec toute la liberté des romanciers, changeant même les cir-

[1] Jacob. de Vitriaco, n° 17509, fol. 20 : « Audivi quod quidam sanctus homo, dum « esset in choro, vidit diabolum quasi « sacco pleno valde oneratum. Dum autem « adjuraret diabolum ut diceret ei quod « portaret, ait : « Hæc sunt syllabæ et dic- « tiones syncopatæ et versus psalmodiæ « quæ isti clerici in his matutinis furati « sunt Deo. Hæc utique ad eorum accusa- « tionem diligenter reservo. »

[2] Petri Damiani *Opera;* edidit Migne, t. II, col. 579.

[3] Jacobus de Paradiso, ouvrage cité, fol. 90.

[4] Petri Damiani *Opera;* edidit Migne. t. II, col. 578.

constances principales d'un miracle, pour le raconter avec plus d'agrément, ou pour frapper davantage l'imagination de leurs auditeurs. Ainsi, dans l'extrait d'un sermon dont l'auteur nous est inconnu[1], l'archevêque apparaît, non pas au milieu du Rhin, mais dans les airs; une nuée de feu le domine, et de cette nuée tombent des gouttes qui l'inondent et le brûlent. C'est la seconde légende que Robert de Sorbon a préférée; mais, en la racontant, il y a joint quelques détails de la première[2]. Quant à la faute commise et punie, c'est le point où s'accordent tous les récits. N'omettons pas de faire remarquer l'énergie démonstrative d'un tel exemple. Cet archevêque, si rigoureusement châtié pour avoir lu trop vite et trop tôt son bréviaire, appartient en effet à l'âge héroïque des premiers confesseurs[3], et l'église de Cologne est presque aussi fière de saint Séverin que l'église de Tours l'est de saint Martin.

Il y a de semblables apparitions pour recommander tous les autres articles de la discipline. En voici deux qui concernent les prières qu'on doit aux morts. Un frère Prêcheur de Paris, nommé Matthieu, promet en mourant de revenir sept jours après visiter un de ses amis. Ce temps écoulé, le mort se présente et dit : « Je suis en route vers le ciel. » Son ami lui demande ce qui peut avoir retardé son voyage. « C'est, répondit-il, « la négligence de nos confrères. Ils m'ont fait séjourner toute « une semaine au purgatoire, en différant de prier pour moi. » Ce récit nous est fait par Robert de Sorbon[4]. Le second, moins bref et plus dramatique, se lit dans le même sermon. Il y avait à Montpellier un religieux du nom de Bertrand, qui priait habituellement pour les vivants, très-rarement pour les morts.

[1] Mss. lat. de la Biblioth. nat. n° 15971, fol. 13, v°.

[2] Même volume, fol. 120, v°.

[3] *Gallia christ.* t. III, col. 623.

[4] Biblioth. nat. n° 15971, fol. 121.

Un de ses confrères, nommé Benoît, qui avait fréquenté les écoles et en était revenu bon théologien, prit à cœur de lui démontrer qu'il ne devait pas agir ainsi. Mais, pour s'inquiéter plus des vivants que des morts, Bertrand avait certaines raisons subtiles et peu canoniques, qu'il savait très-bien défendre; c'est pourquoi, malgré les remontrances de son confrère, il s'obstina dans sa manière de voir. Il fallait donc une apparition pour le convaincre. Elle ne se fit pas attendre, et, le jour même où les deux religieux avaient eu cette vive controverse, comme Bertrand venait de se mettre au lit, soudain apparaît un mort inconnu, couché sur sa civière de bois, et voilà que cette civière, se mouvant d'elle-même, atteint le prieur, et le pousse, le presse, trois ou quatre fois, contre la muraille prochaine, sans l'écraser tout à fait, mais non sans le meurtrir. Malgré le silence du mort, Bertrand comprit la leçon et corrigea sa pratique[1]. La même conclusion est tirée de l'anecdote suivante. Il y avait un enfant qui, tous les matins, en allant à l'école, s'arrêtait au cimetière de son village et priait longtemps pour les trépassés. C'est pourquoi, rendu trop tard à la maison de l'école, il était souvent grondé par son maître, et, suivant l'usage, battu de verges. Cet enfant meurt et on l'en-

[1] Ms. cité, fol. 120, v° : « Narravit « mihi quidam cui contigit. In Monte Pes- « sulano fuit quidam prior qui vocabatur « Bertrandus, et alter erat frater Benedic- « tus; et hic fuerat burgensis et litteratus « valde in sæculo, et iste adstabat frequen- « ter missæ et mirabatur quia hic frater « Bertrandus tota die pro sociis celebrabat « et raro pro defunctis. Et petiit ab eo « causam et prior respondit : « De illis qui « sunt in purgatorio certi sumus quod sal- « vati erunt; de illis qui sunt hic, dubium « est; ideo pro his magis orandum. » Et « ille dixit priori : « Si hic essent duo pau- « peres qui æqualiter indigerent, et unus « esset totaliter impotens, alter potens, cui « plus succurreretis ? » Dixit : « Impotenti. » « — « Ergo illis qui sunt in purgatorio « magis subveniendum. » Et tamen ipse non « propter hoc correxit [se]. Et illa nocte « intravit prior lectum cum aliis fratribus; « et cum esset in lecto, venit quidam mor « tuus cum feretro ligneo et gravavit eum « inter se et parietem, et hoc multoties; et « post correxit se, et sæpe celebrabat pro « mortuis. »

sevelit dans le cimetière qu'il avait tant fréquenté. Le prêtre venant d'achever la cérémonie funèbre et de prononcer les mots *Anima ejus requiescat in pace,* de chacune des tombes voisines une voix s'élève et dit : *Amen.* Les assistants, étonnés, se demandent la raison d'un tel prodige. Un jeune ami du défunt leur apprend qu'ils viennent d'entendre le vœu d'une reconnaissance bien méritée[1].

C'est encore un point de discipline que les moines, les religieux, vivent en commun et n'ont rien en propre. Une si rigoureuse prescription n'a pas toujours été strictement observée. C'est pourquoi nos prédicateurs n'en finissent jamais quand ils entreprennent de discourir sur le renoncement votif des religieux à tout droit fondé sur la distinction du mien et du tien. Deux phrases de Jacques de Vitri résument brièvement ces longs discours. « Si l'on trouve, dit-il, sous la tunique d'un « moine un objet quelconque dont il se soit réservé, durant sa

[1] « Legimus quod erat quidam puer qui « quotidie ibat ad scolas; et dum esset in « via, multum profunde et diu orabat pro « defunctis; et propter hoc aliquoties nimis « tarde veniebat ad scolas et verberabatur « a magistro suo; sed patienter sustinebat « propter magnam devotionem quam ha« bebat ad mortuos. Post hæc accidit quod « moreretur. Dum autem diceret sacerdos « orationes quæ solent dici dum humare« tur corpus ejus et venit ad finem oratio« num suarum, et diceret, sicut moris di« cere in fine, quod *Anima ejus requiescat* « *in pace,* statim animæ omnium corporum « quæ erant humata in illo cœmeterio res« ponderunt alta voce : *Amen.* Quo audito, « omnes qui ibi aderant stupuerunt et mi« rati sunt unde hoc posset esse. Tum dixit « unus puer, qui fuerat socius prædicti « mortui, et bene sciebat consilium ejus, « qui erat hic præsens, quod prædictus puer « erat ita assiduus quotidie in orationibus « faciendis pro defunctis et quod animæ « illæ, non immemores bonorum quæ fe« cerat, pro illis gratias referebant. » Nous tirons cette anecdote du recueil de sermons formé par Jean d'Aunay, n° 14961 des mss. lat. de la Bibl. nat. fol. 174. Elle est ainsi racontée par Robert de Sorbon, n° 15971, fol. 121 : « In chronicis apud « Cluniacum legitur quod quidam capella« nus sanctus [fuit] qui frequenter cele« brabat pro defunctis. Et quando sepelie« batur, cum abbas complesset *Requiescat* « *in pace,* omnes mortui clamarunt : *Amen.* « Quod dicit : « Orate pro nobis et nos ora« bimus pro vobis. »

« vie, la possession personnelle, il ne faut pas enterrer ce moine « au cimetière; il faut le porter au charnier des ânes[1]. » Voici la seconde phrase : « Un moine qui possède une obole ne vaut « pas lui-même une poitevine[2]. » L'auteur inconnu d'un autre sermon exprime la même chose en des termes non moins concis et non moins badins, quoique moins vulgaires, qu'il emprunte au jargon de Garlande : « Le propre du moine est, « dit-il, de n'avoir rien en propre. Celui qui a quelque chose « en propre n'est pas un moine, puisqu'il n'a pas le propre du « moine, tout comme celui qui n'a pas la faculté de rire n'est « pas un homme[3]. » Pour consacrer cette maxime fondamentale, il fallait au moins une apparition. Celle-ci nous est plusieurs fois racontée. Deux moines étaient de grands amis. L'un des deux apparaît, aussitôt après sa mort, à son confrère. Il revient du purgatoire, où il souffre beaucoup. Ce qui l'étonne peu, car il a gravement péché; et voici l'aveu de sa faute. Quand il a reçu pour la dernière fois des souliers neufs, il a caché les vieux sous son lit, avec l'intention de les donner à son père. Son père est, il est vrai, bien pauvre; il ne devait pas néanmoins distraire pour lui quelque chose du bien commun. Cette confession entendue, le confrère s'empresse d'aller quérir les vieux souliers et de les restituer au vestiaire de l'abbaye. Quelques jours après, le mort apparaît de nouveau. Enfin sorti

[1] « Si inveniatur sub tunica monachi, « vel alibi, aliquid proprium quod retinue« rit, non in cœmeterio, sed asini sepultura « debet sepeliri. » (Biblioth. nat. n° 17509 des mss. lat. fol. 43, v°.)

[2] Dans le même sermon : « Monachus « unum obolum habens non valet unam « pictavinam. » Une poitevine, pièce de monnaie de dimension minime, est évaluée à la moitié d'une obole. Voir le Glossaire de Ducange, qui cite ce vers de la chronique de Du Guesclin :

Mès tout ce ni valoit une poètevine.

[3] « Proprium est monacho non habere « proprium. Quod si habuit, jam non « est monachus, quia non habet suum « proprium, sicut non est homo qui non « est risibilis. » (Sermon anonyme, dans le n° 15963 des mss. lat., à la Biblioth. nationale, 1re part. fol. 121.)

du purgatoire, il vient remercier son libérateur[1]. Trouve-t-on la peine trop forte pour le délit? L'anecdote suivante nous est très-sérieusement racontée par Eudes de Cluni. Au monastère de Baume-les-Dames, le diable se présente au chevet d'une nonne mourante, venant prendre possession de son âme. Celle-ci, frappée de terreur à la vue de l'ennemi, se demande quel crime elle a pu commettre. Alors elle se souvient qu'elle possède, sans la permission de l'abbesse, une petite aiguille, *aculam*, et la fait aussitôt remettre aux religieuses qui l'entourent. Cependant le diable ne s'en va pas. La mourante fait donc un autre appel à sa mémoire, et tout à coup elle s'écrie : « Ah! je possède encore un fil de soie! » Le fil de soie cherché, trouvé et livré, le diable quitte la place et la nonne expire en souriant[2]. Ni même une aiguille, ni même un fil de soie! C'est là sans doute un excès de rigorisme. La loi ne peut être scrupuleusement respectée quand on la fait si minutieuse.

Parmi les délits que la chaire impute particulièrement aux clercs séculiers se place d'abord l'ambition des dignités, des hautes charges. Aucun n'a été la matière de plus véhémentes déclamations; aucun, s'il faut en croire nos prédicateurs, n'a causé de plus nombreux et de plus grands scandales. « Le jour « où Constantin fonda l'empire de l'Église, » dit un des savants moralistes du XIII[e] siècle, Guillaume Perrault, « une voix

[1] *Sermones parati*, part. 2, serm. 75. — La même historiette est ainsi racontée, avec quelques différences, dans un des sermons d'Eudes de Shirton; ms. cité, fol. 136 : « Quidam frater Grandis Silvæ semel veteres « sotulares, ut patri suo egeno tribueret, « cuidam fratri conservandos commenda- « vit. Qui cito postea vitam finivit. Post « mortem cuidam fratri cum nigris pedi- « bus et tibiis, sed desuper pulchris, appa- « ruit. Vivus vero quærebat qualiter se ha- « beret. Respondit quod bene, excepto quod « in pedibus et tibiis maxime affligeretur. « — « Quia sotulares cuidam ad opus pa- « tris mei commendavi; » et nominavit ei « fratrem et locum ubi erant sotulares, et « rogavit ut restitueret ei qui curam super « hujus modi gerebat. »

[2] Odonis Cluniac. *Collationes*, lib. III, cap. XXI.

« s'écria : « l'Église de Dieu vient d'être empoisonnée; *hodie in-* « *fusum est venenum Ecclesiæ Dei*[1]. » Cette voix, ajoute Guillaume Perrault, fut celle d'un grand prophète, qui professait en morale la doctrine de Sénèque, de saint Grégoire et de saint Bernard. Pour prouver les dangers de l'ambition, nos sermonnaires ont beaucoup d'exemples, bien ou mal choisis. Geoffroi, prieur de Clairvaux, avait, dit-on, refusé par modestie un opulent évêché. Après sa mort il vient, tout rayonnant de gloire, visiter un de ses amis et lui dire : « Que j'ai bien fait « de ne pas vouloir être évêque! Dieu m'a révélé que, si je « l'avais été, j'étais damné[2]. » Cette narration fidèlement traduite montre comment nos sermonnaires écrivent l'histoire. En effet il s'agit ici du célèbre prieur Geoffroi, parent de saint Bernard, qui fut réellement évêque de Langres, mais abdiqua cette charge dans sa vieillesse et revint mourir à Clairvaux, vers l'année 1165[3]. Dans le même temps que le prieur Geoffroi, mais on ne dit pas en quelle église, il y avait un doyen qui, très-jaloux d'être évêque, avait dépensé tout son bien à gagner des suffrages. Le jour de l'élection venu, la majorité se prononça pour un autre candidat. Honteux de son échec et plein de remords, le doyen se fit ermite. Depuis trente-cinq ans il expiait dans un vrai désert son ambition et ses coupables brigues, quand le hasard amène en ce lieu son ancien rival, comme lui chargé d'années, qu'il attendrit par le spectacle de sa misère et de son repentir. Les voilà désormais tendrement unis. Aussi, peu de jours après sa mort, l'ermite apparaît à l'évêque. Ayant expié toutes ses fautes sur cette terre, il arrive du lieu qu'habitent les justes. L'évêque lui demande quelques détails sur son passage dans l'autre monde.

[1] *Summa de vitiis*, tract. IV, cap. VII, art. 3.

[2] *Sermones parati*, 1re part. serm. 109.

[3] *Gallia christ.* t. IV, col. 575-583.

« A la même heure, répond-il, nous avons quitté la terre au « nombre de trois mille : deux sont allés tout droit vers le ciel, « Bernard, abbé de Clairvaux, et moi; deux ont été réservés « pour le purgatoire; tout le reste est parti pour l'enfer. » C'étaient pour la plupart, dit l'auteur du sermon, des orgueilleux et des ambitieux. Des grandes voies qui conduisent à l'enfer, la plus fréquentée est celle de l'orgueil[1]. On refuse de croire qu'à chaque heure de chaque jour trois mille morts donnent deux mille neuf cent quatre-vingt-seize damnés. On aime mieux suspecter la véracité de l'ermite et conserver la notion d'un Dieu plein de miséricorde. On doute aussi que la plupart des fautes humaines soient imputables à l'ambition. Tous ces dénombrements sont imaginaires, et il n'en faut rien tirer, si ce n'est une réflexion morale. Ils prouvent, en effet, que les humbles clercs avaient, au moyen âge, à l'égard de leurs supérieurs, les sentiments que, dans tous les âges, les petits ont eu à l'égard des grands.

C'est pourquoi leurs plus véhémentes invectives sont à l'adresse des évêques. Ils leur reprochent surtout leurs grandes richesses et l'usage qu'ils en font. Un jour, dans une église de Paris, en la présence du roi et de plusieurs évêques, un prédicateur débute ainsi : « Pierre et Paul furent de grands fous; » et plusieurs fois il répète lentement ces mots, puis se tait. Les évêques assistants l'ayant prié de vouloir bien développer ce thème énigmatique, il dit : « Avec leurs chevaux ornés de « superbes colliers, avec leurs riches habits, avec toutes leurs « pompes, toutes leurs délicatesses et tous leurs vices, les évê- « ques de notre temps croient un jour monter au ciel. Donc « Pierre et Paul furent les plus sots des hommes, quand ils ont « enduré la pauvreté, la faim, le froid et tant d'autres tribula-

[1] *Sermones parati*, 1re part. serm. 154.

« tions, pour mériter la gloire des justes, s'ils pouvaient, comme « nos évêques, en jouir à si bon marché[1]. » On ne lit pas que le roi de France ait blâmé cet étrange discours, cette véritable provocation au mépris des premiers dignitaires de l'Église. Mais cela ne doit pas surprendre, puisqu'un des artifices habituels de nos prédicateurs est de placer dans la bouche des rois eux-mêmes ce qu'ils ont à dire de plus violent sur le compte des évêques. Il y avait à la cour d'un roi puissant un chanoine de mauvaise vie, qui prétendait ardemment à la possession de quelque évêché. Une vacance survient, il se présente et n'est pas élu, le roi ne l'ayant pas recommandé. Après sa mésaventure, le chanoine se rend chez le roi. Il comptait, dit-il, sur sa protection, qu'il croyait avoir méritée. « J'espérais te nom-« mer, lui répond le roi, car, entre plusieurs candidats, les « chapitres ont coutume de choisir le pire; mais il paraît qu'on « a trouvé cette fois un coquin plus coquin que toi. Persévère, « mon ami, et, je n'en doute pas, tu le remplaceras un jour. » Cet exemple nous est fourni par un frère Prêcheur, Jacques de Lausanne[2].

[1] *Sermones* Odonis de Shirton, ms. cité, fol. 23 : « Quidam magister Parisius, « coram rege et pluribus episcopis ut lo-« queretur rogatus, sic incœpit : « Petrus « et Paulus stulti fuerunt. » Quod cum bis « vel ter repeteret, quæsitus ab episcopis « cur talia verba proferret, ille iterum « eadem verba repetens rationem assigna-« vit, dicens : « Episcopi cum equis phale-« ratis, cibariis delicatis, vestibus pretio-« sis, cum vitiis et deliciis, credunt cœlum « ascendere; ergo Petrus et Paulus fuerunt « stultissimi, qui paupertatem, tribulatio-« nem, famem et frigus sustinuerunt, si « gloriam Dei ita de facili, ut nostri præ-« lati, possent obtinere. » Voici maintenant Jacques de Vitri prenant à son compte la vive apostrophe de cet ancien prédicateur que cite Eudes de Shirton. On lit, en effet, dans un de ses sermons : « Fatui « fuerunt Petrus et Paulus et alii sancti « martyres qui tot sustinuerunt tribula-« tiones in fame et siti, in frigore et nudi-« tate, si ita facile, sicut vos creditis, pos-« sent ad cœlum ascendere, scilicet cum « equis et phaleris et hujusmodi deliciis. » (Jacobi de Vitr. *Sermones vulgares*, ms. cité, fol. 18.)

[2] Biblioth. nat. mss. lat. n° 18181, fol. 228, col. 2 : « Nota quod hæreticus

Habitués à traiter ainsi les évêques, les mêmes orateurs ne pouvaient manquer aucune occasion de déclamer contre la simonie, le népotisme, le cumul des bénéfices; ces trois autres lieux communs devaient également leur agréer. Sur la simonie les déclamations ne manquent pas; la vénalité des charges civiles n'a pas été plus souvent et plus âprement condamnée que celle des bénéfices ecclésiastiques. Cependant nous n'avons pas à citer d'apparitions qui concernent la simonie. Quand au népotisme, c'est un des abus que nos prédicateurs dénoncent le plus fréquemment, en faisant emploi des tropes les plus variés, et qu'ils se plaisent à flétrir avec le plus de véhémence. Le commencement du discours a quelquefois le ton contenu de l'ironie, comme dans ce passage d'Eudes de Shirton : « La « mère de famille va présenter son fils à l'évêque, son parent, « et lui dit : — Seigneur évêque, voici Guillaume. Qu'il vous « ressemble ! ce sont vos yeux, vos sourcils; toute votre face re- « luit dans la sienne ! » Et l'évêque attendri s'empresse d'attri- « buer à Guillaume église et charge d'âmes[1]. » Mais à ce plaisant récit succède immédiatement la plus dure invective, en style biblique : *Ædificant in sanguinibus Ecclesiam Dei*[2] ! Parmi

« cuidam clerico suo lubrico, levi, disso- « luto, quærenti servitii prœmium, dixit « quod ita bene esset promotus. Cui cum « nihil dedisset et transiisset electio epi- « scopi in quodam collegio in quo ipse cle- « ricus canonicus erat, conquestus regi « quod non laborasset ad ejus promotio- « nem, respondit : « Non fuit intentionis « meæ te promovere, cum indignus sis; sed « quia collegia consueverunt pejores eli- « gere, putabam te eligere, cum sis pejor; « tamen pejorem te invenerunt, quem fe- « cerunt episcopum. Si vero perseveraveris, « post ipsum cathedram poteris ascendere. »

[1] N° 2593, fol. 27 : « Matronæ quan- « doque filios suos episcopo consanguineo « offerunt, dicentes : « Domine, ecce Guil- « lelmus. Quam similis est vobis in oculis, « in superciliis ! Facies vestra in vultu ejus « refulget ; » et sic de aliis. Episcopus vero, « statim pietate commotus, talibus confert « curam animarum. Qui ædificant in san- « guinibus Ecclesiam Dei. »

[2] C'est une phrase tirée d'Habacuc : Væ « qui ædificat civitatem in sanguinibus. » *Habacuc*, II, 12.)

les apparitions qui condamnent cet abus, nous citerons celle dont le récit est le plus court et le plus clair. Un abbé mourant convoque ses moines et les prie d'élire après lui son neveu. Ils promettent de le faire et tiennent leur promesse. Peu de jours après, le nouvel abbé, se promenant dans son jardin, entend une voix qui gémit dans la cavité d'une fontaine. C'est la voix de l'abbé défunt; il est, dit-il, damné pour avoir favorisé l'élection de son neveu. Celui-ci se démet aussitôt de sa charge, et la voix cesse de gémir[1]. On admet sans peine que cette ardeur à dénoncer, à flétrir le népotisme, n'était pas toujours parfaitement désintéressée. Il semble que des évêques, des abbés, qui s'étaient fait honorer par leur mérite, leur zèle, leurs vertus, avaient bien quelque droit, puisqu'ils ne pouvaient rien léguer à leurs neveux, de les recommander, en mourant, à leurs chapitres; mais les plus excusables de ces recommandations avaient été compromises par d'autres qui l'étaient moins, et tous les prétextes sont bons à l'envie. Oui, sans doute, il est avéré que trop d'évêques ont eu de coupables faiblesses pour leurs parents, pour leurs neveux; les abus du népotisme ne sont pas contestables. « Dieu, dit un des grands papes, nous « avait interdit d'avoir des fils; mais, pour y suppléer, le diable « nous a donné des neveux[2]. » Avec beaucoup de raison Guillaume Perrault approuve ce mot juste et plaisant sur les origines du népotisme. Mais il aurait dû blâmer, en la citant, cette vantardise brutale de Pierre le Chantre : « Non, je n'irais « pas, moi, solliciter une prébende pour mon neveu, quand, « pour le préserver d'un incendie, je n'ai pas même voulu prier « Dieu[3]. » Suspectons également de telles parades d'abnégation surhumaine et les propos outrés des gens qui voient partout

[1] Étienne de Bourbon, ms. cité, fol 157, v°. — [2] Guill. Peraldi *Summa de vitiis*, tract. IV, cap. VIII. — [3] *Ibid.* cap. VII.

l'excès contraire, l'excès des vices. Ainsi ne croyons pas Évrard du Val des Écoliers, quand il nous assure que, de son temps, tous les évêques, si ce n'est un très-petit nombre, réservant à leurs proches les plus riches bénéfices, déshonoraient l'Église et soulevaient la conscience publique par des choix vraiment scandaleux[1]. Ce n'est pas là témoigner, c'est déclamer.

En ce qui touche le cumul des bénéfices, on sait du reste que cet abus, autrefois rare, était devenu, vers la fin du XIIe siècle, à peu près général. « Nous entendons, dit Jacques de « Vitri, des gens qui justifient de cette manière la pluralité « des bénéfices : Voulez-vous condamner le monde entier? Les « maîtres en théologie et d'autres sages, en si grand nombre « qu'on ne peut les compter, ne possèdent-ils pas à la fois plu- « sieurs prébendes, plusieurs personnats, plusieurs églises? « Notre seigneur le pape ne le voit-il pas et ne se tait-il pas? « Il y a bien d'autres choses encore que l'Église tolère, dissi- « mule, et qu'elle ne saurait défendre, s'il s'élevait sur ces choses « un débat public[2]. » Mais ainsi ne devaient pas raisonner de pauvres clercs, qui, vivant dans l'espoir du plus modique bénéfice, ne pouvaient l'obtenir et voyaient accumuler sur une seule tête les produits de plusieurs cures ou de plusieurs dignités. C'est pourquoi nous avons tant de discours contre cet abus. Il est aussi condamné par l'exemple suivant. Philippe de Grève, chancelier de l'église de Paris, s'était prononcé, dans une assemblée publique, en faveur du cumul. Étant mort, il apparaît

[1] Evrardi de Valle Scolarium *Sermones de festis;* Biblioth. nat. n° 12426 des mss. lat. fol. 141.

[2] *Sermon. vulgares,* ms. cité, fol. 20 v° : « Quosdam audivimus, cum de pluralitate « beneficiorum arguerentur, dicentes : « Vul- « tis condemnare totum mundum? Nonne « magistri theologiæ et alii innumeri sa- « pientes plures habent præbendas et di- « versos tenent personatus et ecclesias? « Nonne dominus papa videt et tacet? Multa « quidem Ecclesia dissimulat, quæ, si in « judicium deducerentur, nunquam susti- « neret. »

à son évêque, lui disant qu'il expie dans l'enfer trois graves délits, son incontinence, son avarice et son obstination à conserver plusieurs bénéfices. Si cet illustre chancelier fut avare et libertin, il fut encore très-hypocrite, car il nous a laissé des sermons où les libertins ne sont pas mieux traités que les avares. Mais croyons, avec M. Daunou[1], qu'on eut seulement à lui reprocher son opinion sur le cumul. Le premier narrateur de cette fable plus ou moins calomnieuse paraît être le dominicain Thomas de Cantimpré. Quoi qu'il en soit, une telle fable, une fois inventée, devait trouver place dans plus d'un sermon. On ne s'étonne donc pas qu'elle ait été, dans la suite, souvent racontée, notamment par Jacques de Lausanne[2] et par le compilateur du recueil intitulé *Sermones parati*[3].

Voilà toute la série des extraits que nous avons eu l'intention de produire. Comme nous l'avons dit, il y a dans les sermons du moyen âge des exemples, des narrations de toute sorte : il y a des morceaux détachés de Valère Maxime, de Bède et d'autres chroniqueurs païens ou chrétiens, il y a des fables venues de la Grèce ou de l'Arabie; il y a des dialogues supposés entre des personnages qui n'ont pas tous vécu dans le même temps; enfin il y a des récits très-divers d'aventures singulières qui ne sont pas des histoires de revenants. Mais ces histoires de revenants nous ont paru mériter d'être particulièrement signalées. On admet volontiers que, récitées en latin, et ne pouvant être, en ce cas, entendues que par les clercs, elles produisaient peu d'effet. Lorsqu'elles devinrent à la mode, c'est-à-dire vers la fin du XIIe siècle, la plupart des clercs étaient assez instruits pour ne pas tout croire. Mais, dans les sermons français, elles étaient curieusement écoutées par une foule très-

[1] *Hist. litt. de la France*, t. XVIII, p. 188.

[2] Bibl. n. mss. l. n° 18181, f° 15, col. 2.

[3] *Sermones parati*, 1re part. serm. 146.

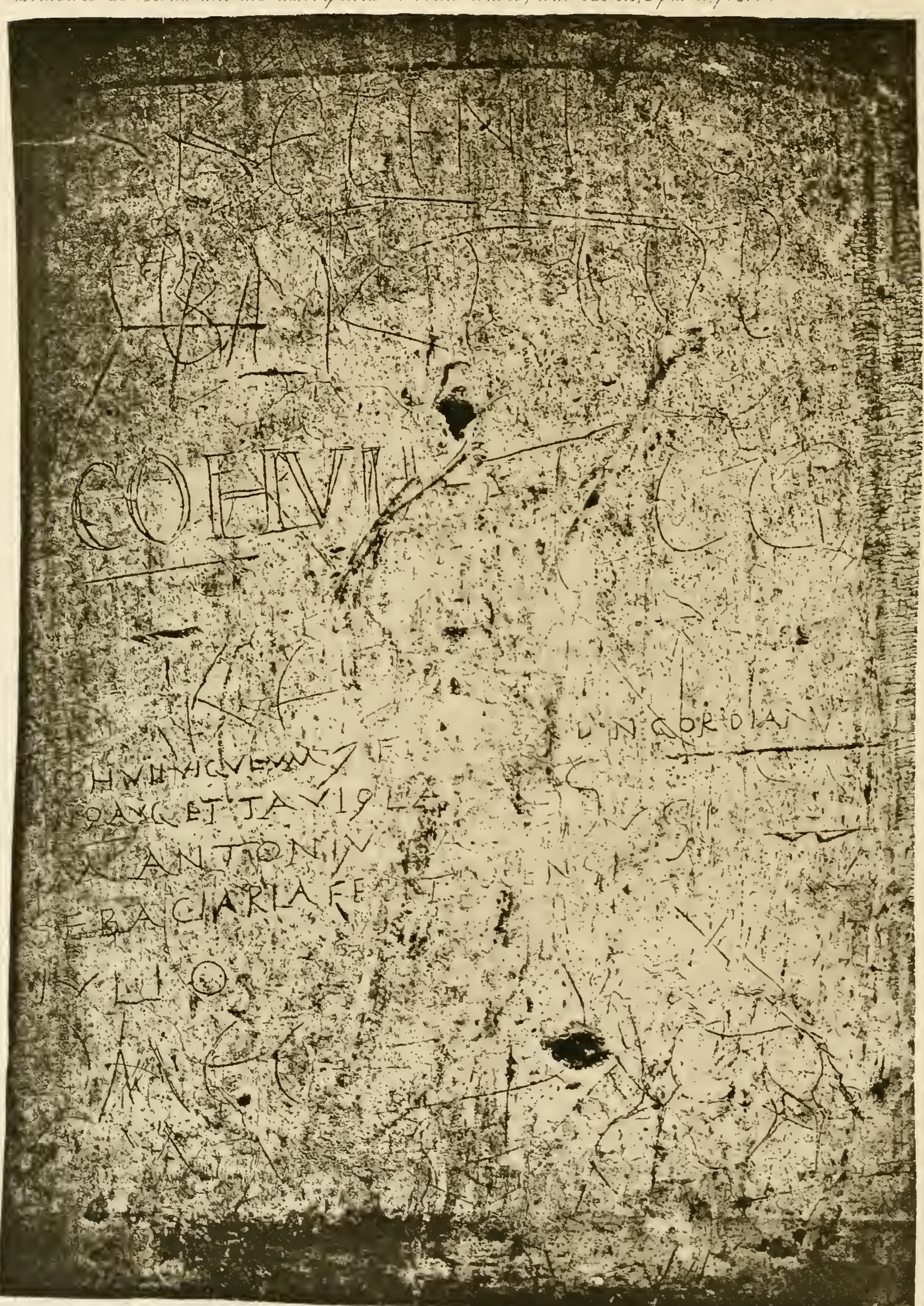
ignorante et très-facile aux impressions de la terreur. Il est inutile, disait Jacques de Vitri, d'argumenter devant les laïques; les plus ingénieuses déductions ne les persuadent pas : il faut les frapper par des exemples[1]. Les plus frappants devaient être les relations de l'autre monde.

Que si les exemples de cette sorte ne peuvent plus nous causer une émotion bien vive, ils nous intéressent toutefois plus que les autres, comme nous offrant plus d'informations sur les hommes et sur les choses du temps passé. Ce sont encore ceux où l'on voit le mieux avec quelle liberté les prédicateurs exerçaient, au moyen âge, leur droit incontesté de censure et de remontrance. Nous l'avons dit et nous le répétons, ces gens blâment à outrance; tout leur est matière d'hyperbole. Ils disaient d'eux-mêmes : « Nous sommes les chiens de garde du « Seigneur, chargés d'aboyer dans sa maison[2]. » Qu'est-ce donc qu'aboyer avec mesure? Le moyen âge eut sans doute, avec de grandes vertus, de très-grands vices, nullement contenus par le frein des convenances sociales. On le sait du reste, et cependant on reconnaît que les contemporains de nos prédicateurs n'étaient pas généralement aussi pervers que ceux-ci nous les ont représentés. Qu'on le remarque d'ailleurs, ces moralistes excessivement ombrageux s'emportent souvent contre de simples peccadilles. Ils prononcent même, comme on l'a vu, certains arrêts en alléguant des motifs sur lesquels nous ne sau-

[1] M. Lecoy de la Marche, *La chaire française*, p. 276.

[2] Cette définition du prédicateur se rouve dans un sermon de Daniel de Paris, n° 16481 de la Biblioth. nat. serm. 20 : Sicut videtis quod homines divites habent canes suos ad domos, ad grangias, ut, quando eos audiunt glatire, *glatir*, « latrones non audeant approximare, sic « Dominus habet suos canes, scilicet præ- « dicatores, qui diligenter debent latrare, « quia indubitanter, quando audiunt eos la- « trones dæmones, non audent obsidere « civitatem Jerusalem, scilicet animam « sanctam. »

rions hésiter à rendre des jugements tout différents. Mais ce que prouve sans conteste l'âpreté de leurs invectives, c'est qu'ils vivaient dans un temps où l'on ignorait généralement l'art de blâmer sans injurier. L'adoucissement des caractères a fort heureusement changé le ton de l'éloquence parénétique. La réforme du langage devait suivre, en effet, la réforme des mœurs.


COH VII
D N GORDIA
ANTONIV

NOTE

SUR

LES INSCRIPTIONS GRAFFITES

DU CORPS DE GARDE

DE

LA SEPTIÈME COHORTE DES VIGILES (ROME),

PAR M. ERNEST DESJARDINS.

On se rappelle la découverte, faite en 1866, de l'*excubitorium*, ou corps de garde, des vigiles, à Monte di Fiore, près de S. Crisogono, dans le Transtévère. Les parois intérieures de ce monument étaient couvertes d'inscriptions gravées à la pointe par les *vigiles* de la septième cohorte, inscriptions paraissant toutes remonter au IIIe siècle, et dont la date est comprise entre le règne de Septime-Sévère et celui de Décius.

Première lecture : 21 mai 1875 ; 2e lecture : 18 juin 1875.

M. le docteur Henzen s'est empressé de publier dans le *Bullettino dell' Instituto* de Rome (1867, p. 12-30) toutes les inscriptions qui avaient été trouvées à cette époque, et il a joint quelques savantes explications à la reproduction de ces textes nouveaux. Depuis lors, d'autres *graffiti* ayant été découverts au même endroit, et la lecture ou le commentaire qu'il avait donnés des premières en 1867 lui ayant paru nécessiter une nouvelle publication d'ensemble, le savant secrétaire de l'Ins-

titut archéologique a fait de cette seconde étude l'objet du discours lu à la séance solennelle du 24 avril 1874, anniversaire de la fondation de Rome, et publié dans les *Annali dell' Instituto* de cette même année (p. 112-163). Le nombre des documents épigraphiques qui y figurent n'est pas moindre de 94.

On sait, par les textes classiques, que la création des sept cohortes de *vigiles*, ou gardes de nuit, des quatorze régions de la ville de Rome, remonte à Auguste, qui recruta ce corps parmi les *libertini* et mit à leur tête un chevalier romain qualifié du titre de *praefectus vigilum*[1]. Anciennement le soin de prévenir ou d'éteindre les incendies et de veiller à la sûreté de Rome pendant la nuit avait été confié aux *triumviri nocturni*[2], et peut-être, à une époque plus récente, aux *triumviri capitales*, créés entre les années 290 et 287 avant J. C.[3]

Nous voyons, par un très-curieux passage de Paulus[4], que, sous la République, des esclaves publics, *familia publica*, distribués aux portes de la Ville et le long des murs (il s'agit ici, bien entendu, de l'enceinte Servienne), étaient prêts à agir en cas de besoin, et le jurisconsulte ajoute : *fuerunt et privatae familiae, quae incendia, vel mercede vel gratia extinguerent;* et nous voyons même dans Velleius Paterculus que Rufus Egnatius s'était acquis une grande faveur de la part du peuple pendant son édilité, parce qu'il avait libéralement consenti à ce que ses esclaves fissent le même service : *collecto in aedilitate favore populi, quem extinguendis privata familia incendiis in dies auxerat*[5]; ceci avait lieu vers l'an 44 avant notre ère, c'est-à-dire au temps

[1] Dio Cass. LV, xxvi.

[2] T. Liv. IX, xlvi; — Val. Max. VIII, i, *Damn.* 6, et *ib.* 5; — Paul. *Dig.* I, xv, 1; — cf. Th. Mommsen, *Handb. des römisch. Alterth.*, *Römisches Staatsrecht*, II, p. 558.

[3] *Epitome T. Liv.* xi.

[4] *Dig.* l. c.

[5] II, xci, 3.

de la mort de César. On peut donc dire qu'à cette époque le service de la police nocturne de Rome était tantôt à la charge de la Ville, c'est-à-dire accompli par des esclaves publics, tantôt gratuit, c'est-à-dire accompli par des esclaves privés, et, par conséquent, aux frais des particuliers.

Pour en revenir au texte de Paulus, il se termine par ces mots : *deinde, divus Augustus maluit per se huic rei consuli,* qui s'accordent avec le témoignage de Dion Cassius mentionné plus haut.

Sans le secours des documents épigraphiques, nous serions bien mal renseignés sur cette institution d'Auguste. Fort heureusement un grand nombre d'inscriptions concernant cette milice a été réuni depuis longtemps et expliqué par Olaüs Kellermann, en 1835, avec une méthode et un savoir qui nous permettent d'y reconnaître les conseils et l'inspiration de Borghesi, dont il était le disciple favori. Tout le monde connaît ce mémoire célèbre qui a fait époque dans la science, et qui a permis à l'auteur, par un heureux effet des leçons du maître, d'en étendre l'objet bien au delà des limites étroites indiquées par le titre de son livre[1], en appliquant, par une analogie raisonnée et justifiée, à l'organisation de l'armée romaine tout entière, les principes et les faits d'ordre, de hiérarchie et de discipline, qui se dégagent de l'étude des cohortes de vigiles.

Depuis lors, M. le commandeur Jean-Baptiste de Rossi s'est occupé de ce qu'on peut appeler le côté topographique de la question. Utilisant certains documents recueillis avec soin à la Vaticane et judicieusement rapprochés par lui des vestiges encore subsistants de l'ancienne Rome, et en particulier de l'enceinte Servienne[2], il a pu fixer, avec une certitude presque com-

[1] *Vigilium romanorum latercula duo Coelimontana*, Romae, 1835, in-4°. — [2] *Annali*, 1858, p. 265-297.

plète, quatre des *stationes* ou *castra*, *τείχη* [1], sortes de casernements, des sept cohortes de vigiles, le long des murs et près des portes de cette enceinte : la première cohorte, au pied du Quirinal, vers l'ancienne porte *Sanqualis* (pour les VIIe et VIIIe régions); la deuxième, vers les *Aggeres*, à la porte *Esquilina* (pour les IIIe et V^e régions); la quatrième, sur l'Aventin, vers les portes *Naevia* et *Randusculana* (pour les XIe et XIIe régions), et la cinquième, à la *villa Mattei*, sur le *Coelius*, non loin de la porte *Capena* (pour les Ire et XIIIe régions).

Restaient donc à déterminer les lieux de casernement des troisième, sixième et septième cohortes, pour les IIe, IVe, VIe, VIIIe, X^e et XIIIe régions.

M. Lanciani pense avoir fixé un cinquième casernement dans le quartier de Rome dit *Alta semita* [2]; ce serait celui qui aurait servi pour les IIe et IVe régions.

C'est là qu'en était la question lorsque M. Henzen a publié ses deux mémoires sur les *Vigiles* : l'un en 1867, l'autre en 1874.

Il faut se rappeler que les deux documents topographiques que nous possédons sur l'ancienne Rome, tous deux d'une époque fort basse, comme on sait, le *Curiosus* et le *Breviarium Urbis*, nous apprennent que, s'il n'y avait que sept cohortes de vigiles, il existait quatorze corps de garde « vigilum VII quo« rum excubitoria XIIII [3]. » Donc il y avait : 1° sept stations, ou casernements, distribués le long de l'enceinte Servienne, de telle sorte que chaque cohorte eût le sien, et fût à portée de surveiller deux régions; mais, pour qu'aucun de ces quatorze quartiers ne fût privé d'une surveillance vigilante et n'attendît pas trop longtemps les secours, on dut établir,

[1] Dio Cass. LV, XXVI. — [2] *Bullett. archeol. munic.* 1873, p. 252. — [3] Preller, p. 30.

2° un corps de garde ou *excubitorium* au centre de chaque région. Avant la découverte du corps de garde de S. Crisogono, on avait donc déterminé quatre, et peut-être cinq, de ces lieux de casernement sur sept, mais, depuis 1865, nous possédons un spécimen de ces *excubitoria* ou postes de surveillance placés au centre de chacune des régions de Rome. Comme le Transtévère composait la XIIIIe région d'Auguste, et que les inscriptions trouvées à S. Crisogono concernent toutes, sans exception, des vigiles de la VIIe cohorte, il est indubitable que le Transtévère était une des deux régions dont la garde était commise à cette cohorte. L'autre devait être la VIIIIe, qui comprenait le Champ de Mars, situé en face du Transtévère et par conséquent sur la rive gauche du fleuve.

Nous ne pouvons douter que les constructions découvertes en 1865 ne soient bien celles d'un *excubitorium*, d'abord à cause de la position centrale de S. Crisogono dans la XIIIIe région (les *τείχη* ou casernes devant être cherchées près de l'enceinte), ensuite et surtout parce qu'on lit dans le graffito n° 13 de M. Henzen : GENIo ESCVBITORI (*sic*), et dans celui du n° 92 : INCV-BITORVM (*sic*).

Les inscriptions du corps de garde de la septième cohorte des vigiles pour la surveillance de la XIIIIe région nous ont appris, en outre, des faits nouveaux, que le savant auteur des *Acta Fratrum Arvalium*, M. Henzen, a signalés à l'attention des lecteurs des *Annales de l'Institut archéologique*, qu'il a mis en lumière avec le savoir et la haute compétence qu'on lui connaît, et dont il a entrepris l'explication avec sa réserve accoutumée. Nous prendrons la liberté d'y ajouter les remarques que nous a suggérées l'étude de cette question, et, quoique avec des armes fort inégales, nous nous permettrons, sinon de

combattre ces conclusions, du moins de donner quelques explications différentes de celles qu'il propose.

La plupart des graffites, gravés à la pointe par les vigiles eux-mêmes sur les murs de l'*excubitorium*, portent d'abord le numéro de la cohorte et le nom de la centurie auxquelles chaque soldat auteur de ces graffites appartient; puis il en indique le motif ou l'objet; car ce n'est pas, comme pour les inscriptions pariétaires de Pompéi, si remarquablement lues et expliquées par M. Zangemeister[1], la fantaisie, le caprice, l'oisiveté même, qui les ont produites; elles ont toutes, ou r esque toutes, une raison d'être : ce sont des notes rédigées et écrites en vue d'un effet utile pour celui qui les a gravées. On n'y trouve rien qui rappelle le genre de saillie légère et facétieuse dont s'inspirent d'ordinaire les auteurs de graffites. Elles tendent certainement à un but sérieux; et ce but est précisément exprimé par un mot nouveau, qui ne figurait jusqu'à ce jour, sous cette forme du moins, dans aucun texte classique ni dans aucun document épigraphique; or, comme, sur les quatre-vingt-quatorze textes qui proviennent de l'*excubitorium* de la quatorzième région, ce mot figure soixante-trois fois, et qu'il se rencontrerait certainement dans un bien plus grand nombre d'inscriptions encore, si, parmi ces quatre-vingt-quatorze graffites, nous n'avions beaucoup de fragments et de textes mutilés, il en résulte qu'*a priori* nous sommes tentés de considérer l'emploi si fréquent qui en est fait et l'objet auquel il s'applique comme la chose capitale, disons mieux, comme la raison d'être de cet ensemble de documents nouveaux. Ce mot s'offre à nous sous des formes, ou plutôt suivant des formules assez variées :

[1] *C. I. L.* t. VI.

SEBACIARIA FECIT ou FECI, ou FEC, ou FE (nos 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 18, 23, 57, 60, 61, 67, 68, 70, 71, 72, 79, 81, 83, 90, 91 = total 26).

SEBAC·FECIT (5, 42).

ΦΗΚΙ·CEBAKIAPIA (11).

CEB*a*CIARIA FECIT (26).

SEBBACIAR.. FECIT (31).

SIIBΛCCHΛRIΛ *fecit* (32).

SEB*b*ΛCIΛRIΛ (35).

SVΛCIΛM FECIT (36).

FIICIT IT II | VCIΛS I'OVRIΛS SCOC (40).

SVBACIARIAM TV*t*Λ FECIT (41).

SEBΛCIΛR·VSSA..... SEBΛCIΛ | ..Λ FECISSEM (44).

F S....... SEBΛRIVS PERFECIT (49).

ΦΗ CHBA|KIAPIA (53).

SEBACIARIA AN II (58).

SEBACIARIAM FECI (59, 87).

SEBACIARI FECIT (62).

SEVΛCIΛRI|Λ FECIT (65).

SEBΛCIΛ FECIT (66).

SEBECΛRIΛ FECIT (69).

FECI SEBACCIARIA (78).

SEVACIA·TVTA·FECIT (82).

SEBCIΛRIΛ FECIT (84).

Fréquemment aussi, le soldat s'intitule lui-même SEBACIARIVS (14, 16, 48, 50, 51, 52).

SEBACIAR, SEBAC, SEBA, SEB (9, 10, 17, 47, 58).

SEBΛRIVS (49).

SABACIARIVS (56).

SIBΛCIΛRIV*s* (80).

Il faut remarquer en second lieu que cette formule *sebaciaria fecit* est très-souvent accompagnée d'une autre, indiquant le mois pendant lequel le soldat a fait ce service ou accompli cette corvée :

SEBACIARIA FECIT·M·| FEBR (1, 5).
——————— M IVLIO (2, 3, 15, 18, 23, 65, 66, 83).
SEBACIARIA FECIT·MENSE AVGVSTO (4, 12, 82).
——————— MENSE IVN (6, 13, 60).
——————— MENSI MAIO (7, 16, 42, 60, 78, 79).
——————— MES OCTOBR (8).
——————— MESE | DECENBRE. *vel*
——————— M.DE*c* (14, 62, 91).
——————— MENSI APRILE (26, 69).
——————— M NOVEMBRES (27, 57, 68).
——————— M MARTIO (31, 35, 61, 70, 90).
——————— MIINSII... (32).
——————— MEN*s*E SEPTEMBRE (36, 67).
——————— $\overline{\text{M}}$ IANVARIVM (59).
——————— M ..... (71, 84).
SEBA M IAN (9).
ΦΗΚΙ CEBAKIAPIA MECI MARTI (11).

Ce qui prouve que c'était pendant le mois entier que le vigile devait s'acquitter de ce soin, c'est qu'on lit au n° 56 :

... SABACIARIVS | MESE SVO...

et au n° 65 :

...SEVACIARI | A FECIT EX KALENDAS IVLIAS | IN KA AVGV... (pour *ex kalendis Juliis usque ad kalendas Augustas*).

L'indication du mois pendant lequel le soldat a fait les *sebaciaria* est mentionnée quarante-trois fois dans nos quatre-vingt-quatorze inscriptions. Elle accompagne donc presque toujours la formule *sebaciaria fecit* et très-rarement le titre de *sebaciarius*, ce qui se comprend aisément, car ce titre *sebaciarius* permet de supposer que la fonction avait été accomplie depuis plus ou moins longtemps, et qu'elle constituait une sorte d'état de service, tandis que la formule *sebaciaria fecit* semble indiquer, au contraire, que la fonction vient de s'achever.

Une troisième et très-précieuse indication nous est fournie par l'emploi, également très-fréquent, d'une autre formule qui semble non moins étroitement liée que la précédente avec les mots *sebaciaria fecit*, c'est celle de :

OMNIA TVTA (1, 11, 31, 32, 56, 59, 60, 65, 79, 81, 82).

OMNIA TVTAMVS (18), sans doute pour *tutamur*, quoiqu'on trouve aussi la forme active dans Plaute et dans le latin des bas temps;

Ou simplement TVTA (41).

On trouve aussi SINE QVERELLA (56);

Ou *salvo* DOMI*n* NOSTRO (7);

Ou FELICISSIME INTECRE (70);

Ou FELICITER (8, 15, 72, 79).

On trouve encore cette autre formule, qui semble se rattacher au même ordre d'idées :

SALVIS CO | MANVPVLIS (12);

SALVIS COMMANVCVLIS·SVIS (82);

SALVIS *commanipulari*BVS (81);

SA*lvis* | COMMANIPVLIS SV*is* (31, 32, 36, 78, 81, 88);

SALBIS COMMANPV*lis* (91);
SAL*vis* | NAVITET (65);
Ou bien enfin BONO SVO (31).

Ainsi treize fois la formule *omnia tuta*, ou son équivalent, est jointe aux deux précédentes, et ne semble pas pouvoir en être isolée. Quant au mot *feliciter* et à ses analogues, qui se rencontrent cinq fois, il paraît exprimer la satisfaction du soldat auquel rien n'est arrivé de fâcheux pendant qu'il remplissait sa fonction mensuelle touchant les *sebaciaria*, tandis que *omnia tuta* marquerait plutôt que l'ordre public a été maintenu : « tout est bien ! » Pour ce qui regarde *salvis commanipulis*, ces mots indiquent, selon nous, que celui qui faisait les *sebaciaria* était accompagné, dans l'exercice de cet office, par un petit détachement, ou, comme on dit vulgairement, par une poignée d'hommes dont il était le chef provisoire et de la conservation ou de la sûreté desquels il était plus ou moins responsable. Il est même certain que ces hommes devaient aussi le protéger et le défendre, c'est, du moins, ce qui ressort, pour nous, de la fin de l'inscription n° 13 de M. Henzen.

SEBACIARIA	*Sebaciaria*
FECI · MENSE	*feci, mense*
IVNIO · GRATASAG	*junio. Grat[i]as ag-*
AGENIo ESCVBITORI	*a[m] Genio e[x]cubitori[i]*
ET CEOMANIPVL	*et c[omm]anipul-*
IS · SVIS IN PERPETV	*is suis* (pour *meis*) *in perpetu*
O.	*[um].*

Nous voyons donc que le soldat qui a gravé cette inscription exprime sa reconnaissance éternelle au Génie du corps de garde et à ses compagnons, évidemment parce qu'il a, grâce à eux sans doute, échappé à un danger. La fonction dont il s'agit n'était donc pas exempte de périls. Elle ne l'était pas non

plus de fatigues, car un autre soldat écrit sur le mur (Henzen, n° 75) :

⟩ FELICIS FVFIVS	[*Ex*]*centuria Felicis, Fufius*
GETVLICVS	*Getulicus*
DICIT LAS	*dicit : las-*
SVS SVM	*sus sum,*
SVCCESSORE	*successorem* [*date*].

C'est donc probablement pour l'alléger qu'on partageait souvent ce service mensuel entre deux soldats :

SEGVLIVS MAXIMVS	*Segulius Maximus,*
MILES COH VII VIG	*miles cohortis septimae vigilum*
ANTONINIANA ⟩ SECVNDI	*Antoninianae, centuriae Secundi,*
SEBACIARI FECIT MESE	*sebaciaria fecit me*[*n*]*se*
DECENBRE CVM AELIO	*dece*[*m*]*bre, cum Aelio*
APODEMO COMANPVLO MEO	*Apodemo co*[*m*]*man*[*i*]*pulo meo.*

(Henzen, n° 62).

On était désigné d'avance pour ce service, et on pouvait, paraît-il, se faire remplacer. Sur une inscription, datée de 219, il est dit :

CALPVRNIVS	*Calpurnius*
VICTOR SEBECARIA	*Victor sebaciaria*
FECIT M APRILE	*fecit m*[*ense*] *aprile*
IN LOCO SVCCESSI	*in loco Successi.*

(Henzen, n° 69).

Un autre a fait les *sebaciaria* MEN | SE MAIO NOMINE | CLAVDII [*Fortu*]NATI | (Henzen, n° 79), et il ajoute : OMNIA TVTA | SALVO EMITVLIARIO | FELICITER. Le mot *emituliarius* est nouveau, et M. Henzen, après avoir fait appel à plusieurs de ses collaborateurs, renonce à l'expliquer. Or ce terme est employé dans une autre inscription (n° 60) par un soldat qui, ayant fait ses *sebaciaria* pendant le mois de mai, remercie l'*emituliarius :* AGO GRATIAS EMITVLIARIO.

Sans prétendre expliquer étymologiquement ce terme in-

connu, et supposer un mot hybride formé du grec ἥμισυς et de la forme prétérite empruntée par le verbe *fero*, il nous semble, d'après le contexte des deux documents épigraphiques où ce mot est employé, qu'il n'est pas trop téméraire de lui attribuer le sens de compagnon de corvée. Ce serait le soldat qui partage avec son camarade le service ou la corvée mensuelle des *sebaciaria*.

Nous voyons d'autres vigiles commencer le mois et laisser à un autre le soin de le finir : FELIX F S CAECILIVS FELIX SEBARIVS PERFECIT (49) : « Felix fit les *sebaciaria* (?); Caecilius Felix les acheva. »

On était désigné d'avance pour ce service et l'on pouvait le faire reporter à un autre mois; un soldat, chargé, en 228, de faire les *sebaciaria* en décembre, s'acquitte de cette mission en janvier : SEBACIARIAM FECI $\overline{\text{M}}$ IANVARIVM (*sic*) | OMNIA TVTA FAVS COSS[1] | RALATVS (*sic*) $\overline{\text{M}}$ DECEMBRE (n° 50), et dans une inscription, malheureusement incomplète, un autre dit SEBACIAR·VSSA (sans doute *jussa*) . . . SEBACIA*ri*|A FECISSEM. . . (plusieurs lacunes dans le texte nous empêchent d'en saisir le sens complet).

Faire seul et pendant tout son mois les *sebaciaria* était réputé œuvre méritoire, puisqu'on a soin de le mentionner : INTECRE (*sic*) (n° 70). Il semble que ce service devait être plus difficile, et cela se comprend aisément, pendant les jours de grandes fêtes publiques : aussi trouve-t-on assez fréquemment employée une quatrième formule, dont nous estimons que le sens se rapporte encore au même objet et doit faire corps avec les inscriptions où elle figure pour en compléter le texte; c'est la formule :

(Pour l'année 229), VOTIS $\overline{\text{X}}$ *votis decennalibus*.

[1] « Faustis consulibus. »

(Pour l'année 221), VOTI X VOT XX (2,79) dont le sens est parfaitement déterminé par cette autre :

(pour l'année 221), FAV|STE VT|VOTIS X VOTIS XX (15) *fauste, ut votis decennalibus, votis vicennalibus*, « puissent s'ac-« complir heureusement les fêtes des *vota vicennalia* de l'Empe-« reur, comme viennent de s'accomplir les fêtes des *vota de-« cennalia.* »

ISTO | L S B B X (65) : *isto libenter solvente* (i. e. *sebaciaria*) *bonum botis decennalibus* (?).

(Pour l'année 221), B.B.BOTIS|X ET XX FELICITER (68) *bonum bene botis decennalibus et* (pour *utinam sic et*) *vicennalibus, feliciter !*

Les mots COGIARIV·X AVRIOS qui suivent, dans l'inscription n° 1, datée de l'an 229, les formules OMNIA TVTA VoTIS·X̄ ne signifient pas, selon nous, que l'empereur Sévère Alexandre a donné aux vigiles un *congiarium* de dix *aurei* par tête, mais qu'ayant distribué d'une manière générale, à l'occasion des fêtes décennales, un *congiarium* de dix *aurei*, la difficulté du service des vigiles de garde pendant le mois de février, époque de cette distribution, fut beaucoup plus grande; elle fut telle, qu'ils s'en firent un titre à l'avancement, et qu'ayant eu à réprimer les désordres nocturnes aggravés sans doute par la munificence impériale, ils crurent utile de rappeler cette circonstance dans la mention de leur mois de *sebaciaria.*

Si c'était un mérite de maintenir la tranquillité et de veiller à la sûreté de la ville pendant les fêtes publiques, si c'en était un d'avoir fait, pendant un mois entier, les *sebaciaria*, on ne s'étonnera pas de voir ces gardiens de la paix, ces pompiers si utiles, mais dont on plaisantait souvent à Rome[1] comme on

[1] On les appelait, à cause de leurs seaux doublés de joncs, *sparteoli*, « porteurs d'eau. » (Tertul. *Apol.* 39; cf. schol. Juven. XIV, 305.)

le fait aujourd'hui chez nous et avec aussi peu de raison, chercher à tirer avantage de leurs corvées et des difficultés de leur service. Quelle pouvait être cette récompense? Il y en avait de deux sortes : d'abord l'avancement dans le corps et ensuite l'obtention du *frumentum publicum.* M. Mommsen a démontré depuis longtemps que la délivrance des *tesserae frumentariae* était équivalente à l'inscription dans la tribu[1]. On sait que les vigiles, au temps d'Auguste, n'étaient pas citoyens romains, mais que l'obtention de la cité fut l'appât qui facilita toujours les recrues des cohortes de vigiles. A l'époque de Septime Sévère et de ses successeurs, il est incontestable qu'un grand nombre de ces soldats avaient la cité, s'ils ne l'avaient tous; mais le *frumentum publicum* subsiste encore pour eux, et la table de bronze du Capitole, datée de 203, porte, comme on sait : QVI · FRVMENT · PVBL · INCISI · SVNT[2] : *qui frumento publico incisi sunt.*

Les *peregrini,* que M. Naudet, dans un savant mémoire, a démontré être les mêmes que les *frumentarii,* n'obtenaient cependant qu'après un certain temps le *frumentum publicum,* et c'est alors qu'ils étaient dits *frumentarii.* Le *frumentum publicum,* comme l'a si bien défini M. Léon Renier, dans son cours du Collége de France, faisait de ceux qui l'avaient obtenu, des bourgeois de Rome. Que ces *peregrini,* devenus ainsi *frumentarii,* après un séjour plus ou moins long à Rome, fussent envoyés ensuite dans les provinces avec un service de police, ceci ne regarde en rien l'origine spéciale et le sens du mot *frumentarius,* que nous rencontrons avec son acception première dans nos inscriptions des vigiles du Transtévère. Nous y trouvons en effet ces mots :

[1] *Die römischen Tribus,* Altona, 1844, p. 197. — [2] Kellerm. *Vig.* 12, p. 29.

.....C$_o$MEAT STIPENDIOR
VM TRIVM, etc. (Henzen, n° 4 et n° 14),

qu'il faut lire [*accepto*] *com*[*m*]*eat*[*u*], *stipendiorum trium*, c'est-à-dire ayant reçu le *frumentum* après trois ans de service; et le sens d'*accepto commeatu* nous semble déterminé par l'inscription d'un autre vigile, qui s'intitule FRVMIINTARI[*us*][1]. Ainsi, après trois ans de service dans le corps des Vigiles, on avait part aux distributions de blé, c'est-à-dire qu'on était bourgeois de Rome[2].

Nous arrivons maintenant à l'explication du terme *sebaciaria fecit*. Et d'abord nous sommes d'accord avec M. le docteur Henzen sur la valeur étymologique de ce mot : c'est évidemment un dérivé de *sebum*, suif; on connaît les mots *sebaceus*, de suif; *sebacea*, torches de suif. Ce mot rappelle l'usage où étaient certainement ces gardes de nuit, de se servir de luminaires composés, comme nos lampions, de graisse et de mèches, tant pour les besoins des patrouilles nocturnes, — la Ville n'é-

[1] Henzen, n° 55.

[2] La fameuse inscription conservée au musée du Capitole (Kellerm. *Vig.* n° 12, p. 29) ne laisse aucun doute à cet égard. Nous y voyons seize soldats, que Kellermann a démontré être des *Vigiles*, élever un monument aux empereurs Septime Sévère, Caracalla et Géta (dont le nom est martelé), pour les remercier de leur avoir accordé le *frumentum publicum* QVI · FRVMENT · PVBL · INCISI SVNT, après avoir accompli plus de deux ans de service. En effet le monument est daté du consulat de Géta (qui n'est pas l'empereur Géta) et de C. Fulvius Plautianus (203 de J. C.), et ils sont entrés au service sous le consulat d'Annulinus II et de Fronton (199). Nous voyons même que la troisième année commencée compte pour l'année entière. (Cf. Mommsen, *Bullett. dell' Instit. di corrisp. arch.* 1845, p. 193-197.) Quant au sens de *frumentarius*, qui, dans les textes classiques, signifie, le plus souvent, ainsi que le prouvent les nombreux exemples cités par M. Naudet (séance du 18 juin 1875), celui qui donne ou distribue le blé, il nous paraît certain que ce mot a dû être pris aussi dans un sens passif, et, de même qu'*alimentarii pueri* exprime « les enfants qui reçoivent les « aliments, » *frumentarii milites* signifierait « ceux qui reçoivent le blé. »

tant pas éclairée, — que pour le corps de garde. Là n'est pas la difficulté. Mais *sebaciarius* désignerait, selon M. Henzen, le soldat chargé de fournir les luminaires de suif pendant un mois et à ses frais, et *sebaciaria fecit* exprimerait, d'après lui, cette sorte de prestation forcée en nature. Il se fonde, pour justifier ce sens, sur l'inscription n° 70, qui porte :

COH·VII·VIGVLVM CENTVR
IAM·CRISPINI·SEBACIARIA FE
MESIS·MARTI V·AVFIDVS SECVN (*sic*)
NVS·FYSGO SVO (*sic*)
FIILICISIME INTECRE (*sic*).

Notre savant correspondant n'a pas vu lui-même cette inscription, effacée aujourd'hui, et la lecture qui précède est due au chevalier Visconti. Nous n'hésitons pas cependant à en admettre l'authenticité. Nous croyons même qu'on doit ramener l'orthographe vicieuse FYSGO à la lecture FISCO, et nous accorderons même que cette expression donne à entendre que ce personnage a fait les frais des luminaires de graisse qui ont été employés pendant tout le mois qu'a duré son service des *sebaciaria*, mais cela ne peut s'appliquer à tous les vigiles ni nous conduire à admettre qu'ils fussent obligés de faire ces fournitures sur leur solde. Si le vigile dont il s'agit est le seul qui ait mentionné expressément sa libéralité, c'est qu'il s'en fait un mérite, et cela prouve, au contraire, que cette dépense était volontaire et exceptionnelle; car, si elle eût été obligatoire et générale, tout le monde l'eût mentionnée, ou, ce qui revient au même, personne n'en eût parlé.

M. le docteur Henzen appuie, en outre, son opinion sur l'inscription suivante (n° 41) :

COH VII VIG GORDIANI·D·N
ↄ MARCELIANI EGRILII RVFINIANI (pour *Egrilius Rufinianus*).
SVBACIARIAM TVιA FECIT *Sebaciariam.*
OLEV CVR AVRELIVM AGRIPINVM OPTIONE *Cur[ante] Aurelio Agrippino optione.*
SEBACIA
LVCINIVM
LVCERNAS
AD PORTA
AD POMPAS
SEMPRONIANVS P N (*Praefectus noster?*)

Or rien ne nous autorise à penser que c'est au soldat qui a fait les *sebaciaria* qu'ait incombé la dépense des fournitures indiquées à gauche de ce graffite : « huile, chandelles de suif, lumignon, lanterne, tant pour la porte du corps de garde que « pour les sorties. » Nous voyons, au contraire, que l'énumération de ces objets commence en regard des mots *cur[ante] Aureli[o] Agri[p]pin[o]*. Cet Aurelius Agrippinus est l'*optio* (sorte de sous-lieutenant) chef du poste. Il semble donc que le soldat Egrilius Rufinianus veuille indiquer ici, en admettant que ces mots soient de la même main, que les approvisionnements du poste, à l'emploi desquels il était sans doute obligé de veiller en qualité de *sebaciarius*, devaient être renouvelés, et que ce soin regardait l'*optio*.

Dans le n° 22, qui n'est qu'un fragment, on dit aussi AD LVCIR, et plus bas, AD LVCINI; mais on n'en saurait rien tirer pour l'éclaircissement de la question qui nous occupe.

Enfin, M. le docteur Henzen invoque un dernier témoignage en faveur de son explication, c'est l'inscription n° 56 :

OLEVM
IN CALIGAS

ↄ PATROILI
Q_GNINVS MILE
SABACIARIVS
MESE SVO OMNIA
TVTA

SINE QVE
RELLA

qui signifie, selon nous, que ce soldat, ayant terminé ses *sebaciaria,* se félicite de la tranquillité qu'il a contribué à maintenir pendant son mois de service, et qu'il n'y a plus d'huile au poste pour les chaussures.

Nous ne pouvons accorder à M. Henzen que le mot *eques*, qui se rencontre dans l'inscription n° 48 ainsi conçue : SILVI AEMILIANVS ⅂ SEBACIARIVS CENTVRIA EQVES FACTVS signifie un cavalier, et que l'on doive en tirer la conséquence qu'il y avait une cavalerie dans le corps des vigiles (p. 119). Il est vrai qu'*eques* seul ne saurait désigner, d'après les règles de l'épigraphie, un chevalier romain, *eques romanus;* mais il faut considérer que nous n'avons pas affaire ici à des textes officiels et corrects, et il nous en coûte beaucoup moins d'admettre l'omission du mot *romanus* que de supposer un corps de vigiles à cheval. D'ailleurs il ne s'agit pas ici d'un simple soldat.

Pour nous résumer, l'opinion de M. Henzen ne nous paraît pas admissible, parce qu'il faudrait de toute nécessité, isoler, d'après ce système, tous les membres de phrase ou toutes les formules qui, dans la plupart de nos inscriptions, semblent devoir être étroitement unies entre elles; on ne comprendrait pas, en effet, le rapport qui pourrait exister entre l'obligation, pour les soldats chargés des *sebaciaria,* de fournir le suif pendant un mois, et le maintien de la tranquillité publique, OMNIA TVTA, ou la mention des *decennalia* VOTIS $\overline{X}$, FAVSTE VOTIS $\overline{X}$. On comprendrait moins encore que le soldat chargé de ces fournitures en prît occasion de se féliciter de ce que ses compagnons de patrouille fussent sains et saufs : SALVIS MEIS COMMANIPVLIS. On ne s'expliquerait pas non plus qu'un de ces vigiles eût été accablé de fatigue à force de fournir des lampions ou des chandelles de graisse, LASSVS SVM

SVCCESSOREm *date;* enfin *fecit* ne peut signifier « a fourni; » et, s'il voulait dire « a fabriqué, » outre qu'il n'est pas possible de supposer que les vigiles fussent fabricants de chandelles, il y aurait *fecit sebacea* et non *sebaciaria*, qui implique l'idée d'une action, d'une corvée, d'un service quelconque.

Nous croyons, au contraire, que toutes les expressions employées dans ces graffites sont étroitement liées les unes aux autres et qu'elles forment un sens suivi, logique et complet. Nous admettrions donc volontiers que les mots *sebaciaria fecit* désignent simplement les patrouilles nocturnes pour le maintien de l'ordre dans les rues de la Ville et la surveillance touchant les incendies[1]. On comprend facilement que, Rome n'étant pas éclairée, ces patrouilles de vigiles pouvaient être guidées par un ou plusieurs luminaires portatifs, que nous pouvons nous figurer, soit comme des lanternes, soit comme des lampions retenus dans un récipient de métal au bout d'un manche et alimentés par une mèche plongeant dans la graisse; nous croyons que ces patrouilles étaient commandées ou tout au moins conduites par les soldats qui portaient ces luminaires de suif, et que, par extension, on dut appliquer à la patrouille ou à ses guides le nom du fanal qui la signalait de loin; comme on dit dans les villes de l'Orient lorsque les gardes de nuit traversent les rues : « voici le falot ! » Le soldat qui portait cette espèce de torche s'appelait en conséquence le *sebaciarius*. On conçoit comment la corvée, qui consistait à conduire et à éclairer pendant un mois entier, et sans doute toutes les nuits, ces patrouilles du quartier, devait être très-fatigante et nécessiter souvent un successeur pour le soldat chargé de ce soin. C'est

[1] Ce n'était pas seulement le soin de prévenir ou d'éteindre les incendies qui incombait aux vigiles, ils devaient encore arrêter les voleurs, les esclaves fugitifs; en un mot, veiller au maintien de l'ordre. (Voy. Paul. *Dig.* I, xv, 3 et 4.)

ce successeur ou ce compagnon, copartageant la corvée, qui est peut-être désigné dans nos inscriptions par le nom d'[*h*]*emitultarius*. Nous comprenons pourquoi ceux qui avaient accompli cette pénible tâche rappelaient, dans leurs graffites, les fêtes publiques et les munificences des empereurs, occasion naturelle de désordres nocturnes; pourquoi ils se félicitaient d'avoir échappé, eux et leurs compagnons de patrouille, aux périls inhérents à de pareilles sorties, comment ils devaient s'en faire un titre à la bienveillance de leurs chefs, à l'avancement et à l'obtention du droit de cité, du *frumentum publicum;* enfin comment ils rendaient grâce au Génie du corps de garde et au dévouement de leurs hommes, d'avoir échappé à certains dangers.

Les patrouilles des vigiles nous sont connues d'ailleurs par les textes classiques. Tout le monde se rappelle l'irruption qu'elles firent dans la maison de Trimalcion, avec des piques, de l'eau et des haches[1]. Un des soldats de la ronde nocturne devait avoir nécessairement le mot d'ordre ou le mot de passe pour la rencontre des autres patrouilles; un de nos *sebaciarii* porte, en effet, le titre de *tesserarius*, qui désigne, comme on sait, dans l'armée romaine, le porteur du mot d'ordre (n° 36). Nous pouvons en conclure qu'ils ne faisaient pas seulement leurs patrouilles dans la région où était l'*excubitorium*, mais qu'ils devaient parcourir aussi les diverses régions de la Ville où leur concours pouvait être réclamé en cas de graves désordres ou d'incendie. Il est à peu près certain que la septième cohorte avait la garde des deux régions XIIIIe et VIIIIe. Pour la XIIIIe, il n'y a plus de doute; mais la VIIIIe devait avoir aussi son *excubitorium*. Les soldats d'un poste pouvaient passer dans un autre; c'est ainsi qu'un de nos vigiles du Trans-

[1] Petron. *Satir.* 78.

tévère nous apprend que son poste d'attache était dans la VII[e] région et que la caserne de la cohorte s'y trouvait aussi : COHOR VII VI*gu*L NIIRON, et plus loin :) FAVSTINI TIIR-MIS NIIR. M. Henzen a très-ingénieusement et très-doctement établi que les Thermes de Néron avaient été construits dans le Champ de Mars[1] (VIII[e] région, appelée, dans le *Curiosus* et dans le *Breviarium*, région du *circus Flaminius*); or ces thermes, restaurés par Sévère Alexandre[2], dont ils prirent le nom, étaient contigus au cirque de cet empereur, cirque dont la forme et les dimensions sont représentées encore aujourd'hui par la place Navone. C'est donc près de là qu'était la caserne de la septième cohorte, et aussi sans doute, l'*excubitorium* de la VIII[e] région. Il est probable que l'importance des constructions de Sévère Alexandre dans cette région l'a fait désigner à cette époque sous le nom d'*Alexandrina*. C'est ainsi que nous comprenons, du moins, la fin de l'inscription n° 31 :

SEBBACIAR*ia*
FECIT M MARTIO SA*lvis*.
COMMANIPVLIS SV*is*
BONO SVO ETIN LEG *ii tra*
IANA REG ALEX*andrina*
OMNIA TVTA

M. Henzen croit qu'il s'agit de la ville d'Alexandrie; nous pensons, au contraire, que l'inscription doit se lire : *Bono suo — et in legione II[a] Trajana, — regione Alexandrina* (i. e. *nona regione Urbis*), *omnia tuta*, ce soldat imputant à son bon Génie de l'avoir protégé, aussi bien lorsqu'il était jadis soldat de la II[e] légion Trajane, que, plus récemment, pendant le service des patrouilles qu'il avait accomplies, tant dans la XIII[e] que dans la VIII[e] région, dite *regio Alexandrina*.

[1] Sueton. *Ner.* 12. — [2] Cassiod. *Chron.* II, p. 194; — Lamprid. *Alex.* 25.

OBSERVATIONS

SUR

LA LANGUE DE REIMS

AU XIII[E] SIÈCLE,

PAR M. NATALIS DE WAILLY.

La première observation qui m'ait frappé quand j'ai entrepris d'étudier la langue de Reims au XIII[e] siècle, c'est qu'elle offrait une grande conformité avec celle qu'écrivaient les clercs attachés à la chancellerie de Joinville. Personne assurément ne sera tenté d'attribuer ce fait à une coïncidence fortuite; mais on l'expliquera par une communauté de règles et d'habitudes qui devait naturellement exister en un même siècle entre deux localités d'une même province. Si le résultat de cette comparaison eût été, au contraire, de constater une différence notable entre la langue des chartes de Joinville et celle du texte que je présumais originaire de Reims, il aurait fallu assigner une autre origine à ce texte, ou bien supposer que les clercs de la chancellerie de Joinville étaient étrangers à la Champagne. Mais c'est une conséquence tout autre qui découle de cette comparaison, et j'ai le droit de dire non-seulement que l'autorité des chartes de Joinville s'en trouve affermie,

mais encore qu'elle se communique au texte dont j'ai fait choix pour y étudier la langue de Reims.

J'ajoute qu'un autre motif oblige d'accorder une grande confiance à ce texte; car il a pour double caractère d'avoir été rédigé à Reims, où il se conserve encore dans les archives municipales, et d'avoir été écrit, pour ainsi dire au jour le jour, par plusieurs habitants de la ville, chargés successivement ou simultanément de consigner dans un registre officiel le résultat des plaids de l'échevinage. Quand on lit, même dans un manuscrit contemporain, une œuvre littéraire du moyen âge, on risque souvent d'y trouver, au lieu de la langue de l'auteur, celle qui était à l'usage du copiste, soit qu'il eût conservé les habitudes de sa province, soit que la longue pratique de son métier, en le familiarisant avec d'autres dialectes, l'eût amené insensiblement à en confondre les éléments divers. Ici on n'est pas en présence d'un manuscrit littéraire, mais d'un registre de greffe, dont la langue et l'orthographe doivent appartenir à la localité, puisque la variété des écritures empêche de les attribuer à un individu en particulier. On est donc certain que la langue de Reims au XIIIe siècle nous a été conservée dans la série des analyses où sont rappelés sommairement les procès plaidés devant l'échevinage de la ville, de 1248 à 1299.

Il importe peu de savoir si ces analyses doivent être attribuées à des échevins plus lettrés que d'autres, ou bien (ce qui est plus vraisemblable et plus conforme à l'usage du temps) si le soin de les rédiger et de les consigner au registre des plaids était confié à des clercs attachés, sous la surveillance des échevins, à l'expédition des affaires de la ville. Ce qui est certain, c'est qu'elles ont été écrites par des mains exercées, et que les règles de la grammaire y sont exactement suivies. Il en résulte que l'orthographe ne doit pas être réglée seulement

par la prononciation du dialecte rémois, mais que souvent aussi elle obéit à l'influence de la langue latine. Il ne faut donc pas s'étonner si un copiste, cédant tour à tour à deux impulsions différentes, avait deux manières d'écrire un même mot, l'une vulgaire et l'autre savante. De telles variations se présentent dans les plaids de l'échevinage de Reims comme dans les chartes originales de Joinville; mais on ne doit pas les confondre avec celles qui ont pour cause le mélange de plusieurs dialectes.

Ces explications préliminaires prouvent que le texte des plaids réunit, aussi bien qu'un recueil de chartes originales, toutes les conditions nécessaires pour qu'on puisse y étudier avec confiance le dialecte propre au temps et au lieu où il a été rédigé. J'en avais acquis la certitude alors que je le connaissais seulement par l'édition qu'en a donnée M. Varin dans ses Archives administratives de la ville de Reims[1]; mais je n'ai pas pensé que l'exactitude scrupuleuse du savant éditeur pût me dispenser de contrôler les moindres détails de l'orthographe par une collation attentive du manuscrit original. Qu'il me soit permis d'exprimer ici toute ma gratitude au conseil municipal et au maire de la ville de Reims, dont la bienveillance a levé toutes les difficultés qui auraient entravé l'exécution de mon travail. Dans le cours de ce travail, je renverrai de préférence à l'édition de M. Varin, qui est presque toujours d'accord avec le manuscrit; mais je citerai le manuscrit quand certaines leçons originales présenteront des différences dont il faut tenir compte[2].

Pour éviter des longueurs inutiles, je m'abstiendrai de re-

[1] Tome I, 2e partie, p. 707 et suivantes.

[2] On trouvera à la suite de ce mémoire une concordance indiquant, pour les plaids de chaque année, les pages de l'édition et celles du manuscrit original, ou *Livre rouge* de l'échevinage.

venir sur plusieurs questions que j'ai déjà discutées dans mon mémoire sur la langue de Joinville, et je m'attacherai surtout à le compléter ou à le rectifier. Je commencerai par présenter de courtes observations sur la grammaire proprement dite, et je m'occuperai ensuite de l'orthographe dans ses rapports avec la prononciation.

Quoiqu'il soit exact de dire que la forme régulière de l'article féminin fût *la* au sujet comme au régime singulier, cependant je crois devoir signaler les exceptions à cette règle. Pour le régime, j'en ai noté seulement deux, *le maison* (1084) et *le devant dite Franque* (1116), ce qui est une proportion tout à fait insignifiante. Pour le sujet, j'ai noté vingt fois *li* [1] contre environ quatre-vingts fois *la*. Sur ces vingt exemples, huit sont compris entre 1253 et 1278; douze, entre 1294 et 1299; mais la proportion des exceptions, qui est à peine d'un sixième dans la première période, atteint presque la moitié pour les années 1294 et 1299. On en peut conclure que les habitudes du dialecte picard avaient pénétré à Reims dans le cours du XIIIe siècle, et qu'elles y avaient pris, dans les dernières années, un certain développement. Pour une période de soixante-seize ans, à partir de 1239, les chartes de Joinville n'offrent, au contraire, que cinq exemples de l'article *li* employé au sujet féminin, un en 1266, un en 1284, trois après l'an 1300.

Mais il ne suffit pas de voir quel a été de part et d'autre le nombre des exceptions, il faut aussi en constater la nature. On reconnaît alors qu'il y en a quatre sur cinq dans Joinville (*li une*, deux fois; *li autre* et *liquele*) qui ont leur équivalent dans la langue de Reims (*li une*, trois fois; *li autre* et *liquez*).

[1] Je n'ai pas compté comme un de ces exemples *li warde des vignes* (767), parce que le mot *warde*, dans le sens de *gardien*, pouvait être masculin comme l'est notre mot *garde*.

Sans m'arrêter à deux exemples qui ne peuvent donner lieu à aucune observation (*li mere* et *li mise*, 764 et 960), je signalerai un passage où l'article *li* est employé avec le sens qu'avait l'article grec quand il rappelait un substantif précédemment exprimé : « S'en fu droiz diz que cis Sadés devoit retraire arrier « s'avant-loge au point que *li* Bertran estoit (766). » Cette locution *li Bertran*, qui signifie littéralement *la de Bertrand*, ou en français moderne, *celle de Bertrand* (c'est-à-dire *l'avant-loge de Bertrand*), doit être rapprochée d'une phrase où Joinville a fait un emploi analogue de l'article *les* : « Je n'i vi cottes bro- « dées ne *les* roy ne *les* autrui (§ 25), » ce que nous traduirions par « ni *celles* du roi, ni *celles* d'autrui. » L'analogie existe donc ici pour la valeur de l'article; mais ce qui n'a d'équivalent ni dans les chartes de Joinville ni dans son Histoire, c'est l'emploi tout à fait habituel dans les plaids de l'échevinage de l'article *li* placé devant un surnom de personne au sujet féminin. J'en ai noté quatre exemples pour des surnoms de femmes (*Hilissens li Willequine*, 740; *Ponsos li Oiliere*, 963; *Ysabiaus li Angermeire*, 964; *Climence li Ciriere*, 1094), et huit exemples pour des surnoms d'hommes (*Tiebaus* et *Thoumas li Nate*, 791 et 1084; *Perros li Pine*, 814; *Robins li Persone*, 1094; *Toumas* et *Remis li Late*, 1108 et 1117; *Hues li Barbe*, 1116; *Gilés li Perche*, 1120). Entre ces surnoms, il y en a quatre qui se représentent ailleurs au régime, mais c'est alors l'article *la* qui les précède (*la Willequine* et *la Pine*, 738; *la Nate*, 814; *la Late*, 1094), et non l'article picard *le*. En résumé, l'usage voulait qu'on mît l'article *li* devant un surnom féminin au sujet, et l'article *la* devant un surnom féminin au régime. Si l'on fait abstraction de cet emploi particulier de l'article *li*, on ne le rencontre plus que dans la proportion d'un contre dix.

En ce qui concerne le genre neutre, la langue de Reims est

d'accord avec les chartes de Joinville. Je ne reviendrai pas sur les exemples qu'elles m'ont fournis du participe passé et de certains pronoms employés au neutre; je me bornerai à signaler dans les Plaids de l'Échevinage de Reims l'emploi alternatif des pronoms *quoi* et *que*. On trouve d'une part : « certefier « de *coi* il li devoit (737); xxvi sous de *quoi* il estoit ses ran- « deres (774); n'avoit chose dite par *coi* li sussis deust estre « osteiz (745); n'avoient dit chose par *quoi* li diz Raoulés n'ait « bien prouveit (964); » on trouve en même temps, d'autre part : « l'autre partie de *que* il n'avoit mie esté tenans; li em- « peechat son assen à *que* il iere devant eus assenés (729); ne « disoit chose par *que* il deust avoir plus de jors (745); avoient « asei dit par *que* leur tesmoingnages devoit valoir (774). » Si le pronom *quoi*, dans les exemples qui précèdent, est nécessairement neutre, il n'en est pas de même du pronom *que*. Il semble que le genre du pronom *que* est déterminé par celui du mot qui le précède, en sorte qu'étant masculin après *assen*, féminin après *partie* et *chose*, il est neutre seulement dans le dernier exemple à cause du mot *asei*. Quant aux adjectifs, ils prenaient habituellement la forme masculine même avec le sens neutre; j'ai noté un seul exemple de la forme neutre (*bel li estoit*, 814); partout ailleurs, c'est la forme masculine qui a été préférée (*biaus li estoit*, 964; *biaus lor seroit*, 742; *c'estoit voirs*, 729; *ce fut voirs*, 1119).

J'arrive maintenant à des questions qui concernent plus particulièrement la prononciation.

En général, l'*a* latin se conserve dans la langue de Reims comme dans celle de Joinville : 1° à la syllabe tonique, quand il est suivi de deux consonnes (*part*, *arc*, p. 707); 2° avant cette syllabe, alors même qu'il est suivi d'une seule consonne (*avoient*, 707; *amende*, 737). Au contraire, l'*a* tonique suivi

d'une seule consonne subit généralement une modification et se transforme tantôt en *ai* (*ordenaire*, 708; *paires*, 730)[1], tantôt en *e* (*tel*, 730; *jurer*, 736); mais, au lieu de cet *e* simple, on trouve aussi *ei* (*teil*, 738; *jureir*, 743). C'est ce que l'on observe dans les chartes de Joinville, où, à côté des infinitifs en *er*, on en trouve qui se terminent en *eir*, et, quoiqu'ils y soient peu nombreux, j'aurais dû rapprocher ces rares infinitifs d'autres mots où la même diphthongue *ei* représente aussi un *a* latin frappé de l'accent tonique. Je crois donc nécessaire de revenir sur cette question, en réunissant tous les faits qui s'y rattachent dans la langue de Reims.

J'ai reconnu d'abord que les infinitifs en *eir* y sont relativement bien plus nombreux que dans les chartes de Joinville. Pour en déterminer exactement la proportion, il faut d'abord écarter certains infinitifs où la diphthongue *ei* ne pouvait pas figurer, je veux parler de ceux où la finale *er* est précédée d'un *i* parasite ou d'un *i* remplissant l'office de notre *y* (*plaidier*, *soupploier*, *pourlongier*, *baillier*, p. 612; *aidier*, 729; *paier*, 737; *noier*, 722; *desrainier*, 743; *ramenusier*, 773; *delaier*, 775; *empeschier*, *retargier*, 957; *apparillier*, 958; *purgier*, 962; *adrecier*, 968; *taillier*, 969). Cela fait en tout seize verbes que j'ai notés dans la langue de Reims comme ne prenant pas la diphthongue *ei*. Ce n'est point par exception à cette règle que la même diphthongue paraît dans le verbe *crieir* (904), parce que l'*i* qui la précède, au lieu d'être confondu dans la même syllabe comme *i* parasite ou de s'y rattacher en partie comme remplissant l'office d'*y*, appartient à la syllabe initiale. C'est par la même raison que les chartes de Joinville emploient une fois la diphthongue *ei* pour le verbe *escoumenieir*, sans l'employer jamais pour quinze autres verbes où la désinence *er* fait

[1] Je ne parle pas de *maires* (736), parce que l'*i* représente le *j* de *major*.

corps avec l'*i* parasite ou se rattache à un *i* ayant la valeur de l'*y*. Néanmoins, comme la prononciation ne permet pas d'isoler absolument de la syllabe finale l'*i* du verbe *crier* et d'autres verbes analogues, il vaut mieux en faire aussi abstraction et s'occuper exclusivement de ceux dont la désinence n'est pas précédée immédiatement d'un *i*. On trouve alors que l'infinitif latin en *are* est représenté dans la langue de Reims vingt-cinq fois par *eir* et douze fois seulement par *er*.

Ce que je viens de dire pour les infinitifs de la langue de Reims, qui dérivent des infinitifs latins en *are*, s'applique aux participes passés masculins de la même conjugaison, en ce sens que l'*a* tonique de la désinence *atus*, *atum*, etc., s'est transformé suivant les mêmes règles que celui de la désinence *are*. En effet, quand on considère à part certains participes dont la finale comprend un *i* parasite ou un *i* remplissant l'office de notre *y*, on ne rencontre pas un seul exemple de la diphthongue *ei* (*jugié*, *jugiet*, 611, 612; *relaissié*, 728; *laissié*, 741; *paiet*, 729; *bailliet*, 736; *travillié*, 740; *despaïsiet*, 746; *despaïsiez*, 773; *huchiez*, *huchié*, 788; *chargié*, 791; *brisiez*, 809; *appariliet*, 962; *tailliet*, 969). Je n'ai pas non plus rencontré d'exemple de la diphthongue *ei* dans des participes dont la désinence est précédée immédiatement d'un *i* appartenant à une autre syllabe (*escommeniet*, *niet*, 742 et 1039). Mais, en dehors des participes que je viens de citer, j'ai constaté que l'*a* tonique du participe passé latin est représenté habituellement par *eiz*, *ei* ou *eit*, rarement par *és* ou *et*, plus rarement encore par *ez*. En un mot, de même qu'il n'y a pas d'infinitifs en *ieir*, il n'y a pas non plus de participes en *iei*; et, de même que pour les autres verbes il y a beaucoup plus d'infinitifs en *eir* qu'en *er*, il y a aussi beaucoup plus de participes en *ei* qu'en *é*.

C'est donc un caractère de l'orthographe usitée pour la langue de Reims, au XIIIe siècle, de remplacer par la diphthongue *ei* l'*a* tonique des infinitifs et celui des participes passés masculins de la première conjugaison. Or, si ce caractère avait pénétré dans l'orthographe, c'est parce que la diphthongue *ei* se faisait entendre dans la prononciation de ces infinitifs et de ces participes. Réciproquement, si la présence de l'*i* parasite ou de l'*i* faisant l'office d'*y* entraînait le remplacement de la diphthongue *ei* par un *e* simple, c'est probablement parce qu'il eût été désagréable de faire sentir l'*i* de cette diphthongue après un autre *i* qui l'aurait précédé dans la même syllabe. Le seul cas où l'orthographe n'était pas en rapport avec la prononciation, c'était lorsque les copistes négligeaient d'écrire la diphthongue *ei* sans que la présence d'un autre *i* justifiât cette omission. Mais de telles exceptions, qui se présentent dans tous les textes du moyen âge, ne sauraient infirmer la règle.

A en juger par l'analogie, la même règle aurait dû être observée pour les participes féminins, en d'autres termes, la désinence *eie* aurait dû être aussi usitée au féminin que la désinence *ei* l'était au masculin. Cependant il n'en était pas ainsi, et, quoique les chartes de Joinville renferment quelques exemples de cette orthographe, on n'en trouve pas un seul dans les Plaids de l'Échevinage de Reims. L'accord n'existe entre la langue de Joinville et celle de Reims que pour les participes féminins, qui, tout en appartenant à la première conjugaison, s'écrivaient comme ceux de la seconde : là où nous écrivons *payée, prisées, fiancée*, etc., on trouve dans les chartes *païe, prisies*, et dans les plaids de Reims *fiencie, obligie, niie* (893 et 964). Ces verbes-là n'auraient admis la diphthongue *ei* ni à l'infinitif ni au participe masculin; mais, pour les verbes mêmes

où il était de règle de l'admettre à l'infinitif et au participe masculin, elle n'était pas en usage au participe féminin. La liste suivante, que je pourrais étendre encore, en fournira la preuve : *enpetrées*, *achetée*, *estoupée*, 730; *livrées*, 737; *restoupée*, 738; *provée*, *louée*, 741; *donnée*, *errée*, 744; *ostée*, 905; *apportée*, 961; *scelée*, 966; *confermées*, 968.

Il y avait donc désaccord pour l'orthographe entre les participes féminins et les participes masculins; mais il ne faudrait pas en conclure que le même désaccord existât pour la prononciation. Je crois, en effet, que la diphthongue *ei* se faisait entendre dans les participes féminins que je viens de citer comme s'ils eussent été écrits *enpetreies*, *acheteie*, etc. Dans un plaid de l'an 1262, il est question d'une fenêtre et d'une gouttière qui devaient être *ostées et restoupées* (814); or, dans le second participe la finale ordinaire *ées* est remplacée par *eis* (*restoupeis*), c'est-à-dire que le copiste a manqué sans le vouloir à la grammaire, parce qu'il obéissait à l'influence de la prononciation. C'est ce qui est arrivé aussi pour deux substantifs se terminant en *ée* comme les participes passés de la première conjugaison : j'ai constaté qu'on avait écrit successivement, à quelques lignes de distance, *cheminee* et *cheminei* (p. 820), puis *fournées* et *fourneis* (p. 892). Ce qui prouve enfin que la finale *ei*, rattachée irrégulièrement à des mots féminins, et la finale *ée* à laquelle on la substituait quelquefois sans le vouloir, devaient l'une et l'autre se prononcer *eie*, c'est qu'un ancien substantif signifiant *proximité, parenté*, a été écrit d'abord *proimeie*, puis à la ligne suivante *proimée* (p. 904).

Ce fait une fois constaté, je me suis demandé pourquoi la finale féminine *eie* était tombée en désuétude dans l'orthographe de la langue de Reims, tandis que la finale masculine *ei* avait continué d'y être en usage. Je suppose que cela pou-

vait tenir à l'habitude où l'on était de suppléer un *i* euphonique dans la prononciation pour adoucir la rencontre de deux voyelles. En d'autres termes, je crois que le son *ée* n'existant pas dans la langue parlée, l'orthographe *ée* s'y traduisait nécessairement par *eie*. De là vient que notre verbe *uiait* pouvait s'écrire dans une même page *noioit* et *nooit* (814) : l'*i* intermédiaire pouvait se supprimer dans la langue écrite sans disparaître pour cela de la langue parlée. C'est ainsi que, de nos jours encore, le mot *agréable* conserve, dans la prononciation populaire, un *i* euphonique (*agreiable*).

Ce n'était pas seulement l'*a* tonique des verbes latins qui se changeait en *ei* dans la langue de Reims; il en était de même de certains mots qui avaient, en latin, la désinence des participes passés masculins, comme *grei* et *fossei* (763 et 890). Cette diphthongue répondait aussi à la désinence latine *atem* des mots se déclinant comme *veritas* (*crestientei*, 730; *citei*, 740; *seurtei*, 773; *auctoriteit*, 962), etc.; mais elle ne s'y rencontrait pas avec l'*i* parasite (*moitié*, *moitiet*, 820 et 905). Elle paraissait encore dans la désinence *eil* dérivant des désinences latines *alem* et *ale* (*teil*, 738; *queil*, 740; *natureil*, *Noeil*, 961; *osteil*, 1084). Au nominatif singulier et au régime pluriel on trouve généralement *eis* au lieu de *eils* (*teis*, 611; *queis*, 737; *lesqueis*, 743); cependant *capitales* a produit non-seulement *chateis* (741), mais encore *chateus* (967) équivalent de *chatels*. Il y a donc un petit nombre de leçons où la diphthongue *ei* ne paraît pas (*tels*, 738; *annuel*, 1039; *Noël*, *ostel*, 1084); mais ce sont des exceptions presque toutes postérieures à l'an 1275. Je dois avertir, en effet, que la diphthongue *ei* devient plus rare à mesure que l'on se rapproche de la fin du XIII[e] siècle.

Les exemples que j'ai cités jusqu'ici dérivent de mots latins

ayant à la syllabe tonique un *a* long[1]; j'en ai noté un bien petit nombre qui dérivent d'un *a* bref frappé aussi de l'accent tonique : ce sont les mots *deleiz* (730), *meir* (766), *usei* (774), *abeit* (896) ou *abbeit* (968), *greiz* (905), où la diphthongue *ei* répond à l'*a* bref des mots *latus, mare*[2], *satis, abbatem* et *gradus;* mais il serait possible que ces *a* brefs fussent par erreur considérés comme longs. Il y avait, au contraire, des *a* toniques, les uns brefs, les autres longs, qui ne se changeaient pas en *ei,* mais en *e* simple : *mere* (730), *freres* (737), *peres* (876). L'*a* tonique de *procurator* a subi le même changement dans *procareres* (611). Un de ces mots se présente une fois dans les chartes de Joinville avec la diphthongue *ei* (*freires*); mais, à part cette exception unique, il y est écrit habituellement comme dans la langue de Reims. Il est donc vraisemblable que la diphthongue *ei,* qui était étrangère à l'orthographe de ces mots, ne se faisait pas non plus sentir dans leur prononciation. L'*e* simple était peut-être plus facile à combiner que la diphthongue avec la syllabe muette *re* qui termine ces mots. Cette désinence *ere* se retrouve dans plusieurs substantifs dérivant de mots latins où l'*a* tonique de *procurator* n'existe pas : tels sont *randeres* (729) et *malfaitieres* (962).

Il faut signaler à part, comme un des caractères propres à la langue de Reims, une désinence qui était très-usitée pour la troisième personne du pluriel des passés définis de la première conjugaison. J'en ai relevé onze exemples, de l'an 1251 à l'an 1298, que je classe par ordre alphabétique : *s'acordarent* (1116), *aquestarent* (729), *clamarent* (792), *clammarent* (743), *demourarent* (1050), *denarent* (766), *noiarent* (1084), *parlarent* (742), *portarent* (1120), *proposarent* (1120), *quitarent* (1084).

[1] Il en est de même de *reis* (736) dérivant de *rasum*.

[2] Cependant de *baro* on a fait *bers* (1063), et non *beirs*.

Quant à la forme qui a prévalu dans la langue moderne, elle se présente sept fois seulement de 1278 à 1299 : *accorderent* (1126), *demanderent* (963), *donnerent* (969), *moustrerent* (963), *nierent* (964), *proposerent* (964), *raporterent* (1127). Si à ces exemples tirés du livre des plaids on ajoute ceux que contiennent des documents ayant appartenu aux archives de l'abbaye de Saint-Remi, et que M. Varin a publiés sous la date de 1291, on aura une seule désinence en *arent* (*laissarent*, p. 1067), et cinq de plus en *erent* (*alerent*, 1070; *delivrerent*, 1067; *fermerent*, 1062; *laissierent*, 1067; *refuserent*, 1067).

Comme, dans cette liste supplémentaire, *laissarent* et *laissierent* appartiennent à la même pièce, on peut conclure que ces deux orthographes représentaient une même prononciation. Je ne crois pas, en effet, qu'on puisse considérer la forme *arent* comme ayant été écrite sous l'influence de la forme contracte latine *arunt* (pour *averunt*); car la même influence aurait dû s'exercer à l'infinitif, et y produire, à cause du latin *are*, des désinences en *ar* dont le nombre eût à peu près balancé les désinences en *eir* et en *er*. Or, puisque les infinitifs latins en *are* n'ont pas produit, dans la langue de Reims, un seul infinitif en *ar*, il est difficile d'admettre que les mêmes copistes, qui n'imitaient pas l'orthographe latine de la désinence *are*, aient imité, au contraire, celle de la désinence *arunt*. Je suppose plutôt que l'*è* de la finale *èrent* prenait, dans la langue de Reims, un son assez ouvert pour se rapprocher de l'*a*. Il est vrai que cette finale appartient, dans la Chanson de Roland, aux assonances en *é* fermé; mais l'emploi alternatif des orthographes *erent* et *arent* me semble indiquer ici une prononciation ouverte, qui devait être propre au dialecte de Reims.

Parmi les sons divers que l'*a* simple pouvait représenter, j'ai noté dans les chartes de Joinville la diphthongue *au*, et

j'en ai donné pour exemple les mots *acuns* et *atrui* contenus dans un acte du mois de janvier 1262. J'aurais pu signaler de plus dans le même acte *senechas* au lieu de *senechaus*, et *Gatier* qui est certainement pour *Gautier*. La langue de Reims m'a fourni quelques rares exemples du même fait : *chevas* (736), *chevax*[1] (743), *Watiers* (1042). Il est vrai qu'on pourrait objecter que cet *a* simple représente *al* aussi bien que *au*, puisque ces mots ont commencé par s'écrire *chevals* et *Waltiers*. Mais on va voir que l'orthographe *al* n'était plus qu'une rare exception dans la langue de Reims au XIII[e] siècle, et que l'*a* simple employé dans les conditions énoncées plus haut avait pour véritable équivalent la diphthongue *au*.

Comme équivalent de *Watiers* (1042), j'ai trouvé *Wautier* (764) sans avoir rencontré une seule fois *Waltier*. C'est aussi *au*, à l'exclusion de *al*, qui se présente dans *Aubert* (775), *Aubri* (904), *Bauduin* (767), *Renaudin* (729), *autre* (707) ou *autres* (728), *loiaument* (876). Il est vrai que, par une exception peut-être unique, *chevalz* a été écrit (p. 743) comme équivalent de *chevax* à quelques lignes de distance; mais partout ailleurs c'est la désinence *aus*, soit au sujet singulier dans *Ernaus* (1041), *Fourcaus* (904), *Renaus* (737), *Thiebaus* (728, 729, etc.), *estaus* (1041), soit à l'accusatif pluriel *estaus* (964)[2]. C'est donc la diphthongue *au* qui est remplacée par l'*a* simple des formes *chevas* et *chevax*[3]; de là vient aussi que la même diph-

[1] Quelques savants pensent que, si l'*a* de *chevax* représente *au*, c'est à cause de l'*x*, qui équivaut à *ux*; mais l'*a* de *chevas* représente aussi *au*, quoiqu'il ne soit pas suivi d'un *x*. Voilà pourquoi j'ai cherché une explication qui pût rendre compte de la valeur de l'*a* non-seulement dans *chevax* et *chevas*, mais dans *acun*, *atrui*, *Gatier*, etc.

[2] La lettre *l* avait également disparu des mots qui s'étaient formés sur les désinences latines, *ellis*, *ellus* ou *ellos*; on écrivait donc *Ysabiaus* (893), *Anciaus* (776), *cantiaus* (1039), *porciaus* (764) ou *pourciaus* (1096), *quarriaus* (1096).

[3] Elle doit être aussi représentée par l'*a* simple de l'article *as*; car, si la forme

thongue remplace par exception l'*a* simple dans le nom propre *Biautrix* (964) et *Biautris* (1119).

Notre son nasal *an* s'écrivait indifféremment par un *a* et par un *e*. La voyelle *a* de la combinaison *an* pouvait représenter: 1° un *a* latin comme dans *demandoit* (707), *tant* (728), *grevance* (730); 2° un *e* comme dans *vandre* (707), *voiremant* (764), *tans* (741); 3° un *i* comme dans *anſes* (730), *ansanble* (766). La voyelle *e* de la combinaison *en* représentait souvent un *e* latin, comme dans *deffendi* (742), *asseurement* (764); ou bien encore un *i* latin comme dans la syllabe initiale des mots *enſes* (730) et *entierement* (728). Cette confusion des sons *an* et *en*, qui se manifeste déjà, dans quelques assonances de la Chanson de Roland, n'a pas disparu entièrement de notre orthographe moderne.

Notre article *du*, équivalent à *de le*, se rencontre dans les plaids de l'Échevinage, sous deux formes différentes, *do* et *dou*; en même temps la négation *ne*, combinée avec le pronom *le*, y est représentée par un des monosyllabes *no* et *nou*. Il n'est pas douteux que l'*u* de *dou* et de *nou* ne remplace la lettre *l* de *le* (article ou pronom), qui, en se combinant avec *de* et *ne*, a formé d'abord *del* et *nel*, puis *dou* et *nou*. Il est également certain que, dans ces deux monosyllabes, les voyelles *o* et *u* se combinaient pour représenter un son identique ou du moins fort semblable à celui que les mêmes lettres représentent aujourd'hui dans nos mots *mou* et *fou*, dont l'*u* s'est aussi substitué à la consonne *l* des formes primitives *mol* et *fol*. On doit se demander alors comment il pouvait se faire que cet *u*, à la fois étymologique et phonétique, disparût quelquefois, et qu'il fût loisible d'écrire à quelques lignes d'intervalle *dou mur* et

aus ne se rencontre pas (à ma connaissance, du moins) dans le livre des Plaids, elle alterne sans cesse avec *as* dans les chartes de Joinville.

do pont (p. 738), *nou disoit* et *no disoit* (p. 775). Si de telles variations ne se rencontraient que rarement, on pourrait, à la rigueur, y voir de simples inadvertances; mais elles sont tellement fréquentes, que, sans aucun doute, elles étaient autorisées par l'usage. Il n'y a donc, pour les expliquer, que deux hypothèses possibles : ou bien les monosyllabes dont il s'agit avaient chacun deux prononciations; ou bien une seule et même prononciation pouvait se représenter par deux orthographes différentes.

Quoique l'hypothèse de deux prononciations pour un seul mot soit assez invraisemblable pour qu'il n'y ait pas nécessité de s'y arrêter, je ferai observer qu'il est surtout difficile de l'admettre quand il s'agit, comme ici, d'un article et d'un pronom dont l'emploi était tout à fait usuel. Or ce n'est pas seulement l'équivalent de notre article *du*, c'est aussi la combinaison de la négation *ne* avec le pronom *le* qui, par une circonstance particulière, se représente bien plus souvent dans les Plaids de l'Échevinage de Reims que dans les textes ordinaires. En effet, dans beaucoup de procès, après l'exposé du point de fait, on lit une formule par laquelle le défendeur déclarait qu'il ne se soumettrait pas à la prétention de son adversaire « si le « droit *ne le* disait, » ce qui, dans la langue du temps, s'écrivait tantôt « se droiz *nou* disoit, » tantôt « se droiz *no* disoit. » Cette dernière orthographe se représente plus de quarante fois de la page 707 à la page 1040 de l'édition. Quant aux exemples de *nou*, ils sont moins nombreux; j'en ai cependant noté quatre (p. 775, 876, 893 et 961), auxquels il faut en ajouter un cinquième (p. 766), en corrigeant la fausse leçon « se droiz « *n'en* disoit. » Pour l'article c'est aussi la forme *do* qui est la plus fréquente; mais *dou* se rencontre au moins douze fois de la page 738 à la page 1096, et trois autres fois pour représenter

la contraction de la préposition *de* avec le pronom *le*[1]. Cela fait vingt exemples de la combinaison *ou* entremêlés à cent autres peut-être où les deux monosyllabes dont il s'agit sont écrits avec l'*o* simple. Évidemment il faut conclure de ce rapprochement que, dans ce cas, l'*o* simple avait la valeur de la combinaison *ou*.

Mais il y a d'autres mots tout à fait usuels, dans lesquels on employait aussi alternativement la combinaison *ou* et l'*o* simple. C'est ainsi que notre préposition *sur* a été écrite de la même main *sour* à la page 741 et *sor* à la page 740; c'est ainsi encore qu'à la page 741 on rencontre successivement *pour* et *por*. Je me borne à ces indications parce que les variantes de ces deux prépositions sont tellement nombreuses, que, loin de pouvoir les citer toutes, j'ai renoncé à en faire un relevé complet. Ici encore, parce qu'on ne saurait s'arrêter à l'hypothèse que deux mots d'un usage aussi fréquent pussent avoir chacun deux prononciations différentes, il faut admettre une seule prononciation, celle d'un son identique ou à peu près semblable à celui de notre diphthongue *ou*, son qui pouvait être au besoin représenté par l'*o* simple.

Du moment que l'on admet que l'*o* simple pouvait avoir, dans certains cas, une valeur identique ou à peu près semblable à celle de la diphthongue *ou*, on ne doit point hésiter à lui attribuer cette valeur dans les mots où il était quelquefois remplacé par la double voyelle *ou*. Je dis, par exemple, que la véritable prononciation de la leçon *demora* (p. 774) est déterminée clairement par les leçons *demourer* (p. 730), *demouroit* (p. 729), *demourast* (p. 905), *demourei* (p. 766); de même que les leçons *prouveir* (p. 740) et *prouva* (p. 741) montrent

[1] Voyez p. 765, *dou jureir* (pour *de le jurer*), et p. 1094, *dou penre et dou recevoir*, en rectifiant, d'après la page 67 du manuscrit, la fausse lecture *d'en penre*.

comment on prononçait *prover* (p. 736) ou *proveir* (p. 742), *prova* (p. 744), *proveroit* (p. 740), *provée* (p. 741).

A côté de ces mots où l'*o* simple pouvait permuter avec les lettres *ou*, on en voit d'autres où cette permutation ne se faisait pas et où l'*o* simple devait, par conséquent, se prononcer comme aujourd'hui. Tels sont les substantifs *cors* (p. 730), *descors* (p. 707) ou *descort* (p. 737), *porte* (p. 707), l'adjectif *ordenaire* (p. 708), le participe *mors* (p. 730), le verbe *porter* (p. 708), *porteir* (p. 728), *portoit* (p. 737), l'adverbe *fort* (p. 707). Tous ces mots, qui se retrouvent dans la langue moderne, ou tout à fait semblables ou modifiés par de légères variations d'orthographe (comme *corps, discord, ordinaire, mort*), ont pour caractère commun de dériver d'un mot latin où l'*o* simple, était en position, c'est-à-dire suivi de deux consonnes.

Une autre circonstance est à noter, c'est que cet *o* en position s'est conservé sans avoir été modifié par l'influence de l'accent tonique, puisqu'il est le même dans *cors, porte* et *mors*, dérivant de l'*o* tonique de *corpus, porta* et *mortuus*, que dans *ordenaire, porter* et *portoit*, dérivant de l'*o* atone de *ordinarius, portare* et *portabat*. Au contraire, l'*o* suivi d'une seule consonne subissait généralement une modification sous l'influence de l'accent tonique, soit qu'il fût long, comme dans la pénultième de *sororem, majorem, valorem*, soit qu'il fût bref comme dans *soror, movent, novem*. L'*o* long des premiers mots s'est changé en *eu* dans *sereur* (p. 730), *majeur* (p. 740), *valeur* (p. 774); l'*o* bref a produit une diphthongue analogue qu'on trouve écrite *ue* dans *suer* (p. 746), *muevent* (p. 737), *nuef* (p. 904).

En tenant compte de ces données, on peut affirmer que, si le verbe *porter* avait été employé, dans les Plaids de l'Échevinage de Reims, à la troisième personne du singulier du présent de l'indicatif, on l'aurait écrit *porte*, parce que l'*o* tonique de *portat*

se serait comporté comme celui de *porta*, qui est resté invariable dans *porte* (p. 707). Au contraire, l'équivalent du latin *probat* eût été *prueve* par analogie avec le substantif *prueve* (p. 740) ou avec le verbe *muevent* (p. 737). En d'autres termes, la première syllabe du verbe latin *probare* était représentée, dans la langue de Reims, par *pro* ou par son équivalent *prou*, quand elle n'était pas frappée de l'accent tonique; tandis qu'elle devenait *prue* quand elle était frappée de cet accent. C'est ainsi encore que se trouve réglée la conjugaison de notre verbe *mouvoir* au présent de l'indicatif, où la diphthongue *eu* répond à l'*o* tonique de *moveo, moves, movet* et *movent*, tandis que la diphthongue *ou* répond à l'*o* atone de *movemus* et *movetis*. Par une conséquence naturelle, la syllabe *mou* de *demourer* et *demouroit*, répondant à l'*o* atone du latin vulgaire *demorare* et *demorabat*, n'aurait pas répondu à l'*o* tonique de *demorat*, qui avait certainement pour équivalent *demeure*.

Il y avait donc entre les combinaisons *ou* et *eu* une corrélation nécessaire, dont il subsiste encore des traces nombreuses dans le français moderne. On en peut conclure, par exemple, que l'existence du mot *prueve* dans la langue de Reims (p. 740) suffirait pour assigner à l'*o* simple de *proveir* et *prova* un son dont les lettres *ou* pouvaient aussi être la représentation, quand même la valeur de cet *o* simple ne serait pas justifiée d'ailleurs par les variantes *prouveir* et *prouva*. On est également autorisé à rétablir par induction la forme *demeure*, qui est le complément nécessaire des formes *demourer* et *demourast*. De là vient qu'aujourd'hui encore, dans des mots de même famille, la diphthongue *eu* de la syllabe tonique est remplacée par *ou* à la syllabe atone, comme dans *aveu* et *avouer*, *feu* et *affouage*, *jeu* et *jouer*, *lieu* et *louez*, *preu* et *prouesse*, *nœud* et *nouer*, *vœu* et *vouer*, *cœur* et *courage*, *œuvre* et *ouvrier*, *bœuf* et *bouvier*, *neuf* et

nouveau, deuil et *douleur, meule* et *moulin, labeur* et *labourer, saveur* et *savourer.* Si, contrairement à cette loi, la diphthongue *eu* est employée aux syllabes atones de certains verbes comme *demeurer, fleurir, pleurer;* si, d'un autre côté, elle ne paraît pas à la syllabe tonique des verbes *j'honore, j'implore,* il faut en conclure qu'en grammaire comme ailleurs, toutes les règles ont leurs exceptions.

Les pronoms dérivés du latin *illorum* échappaient-ils à cette loi? On pourrait le croire, à première vue, puisque l'on trouve de nombreux exemples de la forme *lor* tant pour le pronom personnel (p. 707, 729, 742, 743, 744, 746, etc.) que pour le pronom possessif (p. 707, 729, 743, 745, 746). Mais, quand on réfléchit que la forme *leur* se rencontre bien plus souvent que l'autre, on est amené à croire que cette variété d'orthographe tient à la double influence de l'étymologie, qui est rappelée par la forme *lor,* et de la prononciation qui se représentait par la forme *leur.* L'*o* tonique de *illorum* se changeait donc régulièrement en *eu* comme celui des accusatifs latins terminés en *orem,* lesquels ont produit des désinences en *eur* dans les mots *clammeur* (p. 765), *diseur* (p. 814), *majeur* (p. 740), *randeur* (p. 774), *semonneur* (p. 730), *sereur* (p. 730), *signeur* (p. 741), *tuteur* (p. 767), *valeur* (p. 774). Je dois faire observer que, dans la langue de Reims, la désinence *eur* est la seule qui se présente pour ce genre de substantifs, tandis que, dans la langue de Joinville, elle alternait avec *or* et *our* (*segneur, seguor, seignour*). Comme, d'ailleurs, la forme *leur* se présente pour le pronom possessif dès l'an 1248 (p. 707), il en faut conclure que la diphthongue *eu* était dès lors usitée dans la langue de Reims pour représenter la prononciation de l'*o* tonique suivi en latin d'une seule consonne.

Les observations qui précèdent s'appliquent à un grand

nombre de cas, mais non pas à tous; j'ai donc besoin de signaler ici quelques exceptions qui en restreignent la portée. Ce n'était pas toujours la diphthongue *eu* qui représentait l'*o* tonique suivi d'une seule consonne, puisqu'elle ne paraît ni dans la préposition *pour,* ni dans l'adjectif *bones* (p. 707, etc.) [1], ni dans le nom propre *Rose* (p. 738), ni dans *tous, tout* et *toute* (p. 728, 736, 764, etc.), ni dans l'adverbe *encore* (p. 745) [2].

D'un autre côté, l'*o* simple, quoique suivi de deux consonnes, pouvait, dans certains mots, se transformer en diphthongue. Ainsi *conventus, convenit, convenientia,* étaient devenus, dans la langue de Reims, *couvient* (ms. p. 80), *couvanz* ou *couvens* (ms. p. 27 et 49), *couvenance* (ms. p. 49). C'est à tort que M. Varin a imprimé *convient, convanz, convens* et *convenance :* ce dernier mot surtout est écrit trois fois de suite de manière à ne laisser aucun doute sur la véritable lecture. Pour dissiper toute incertitude, je rappellerai que nous avons dans notre langue moderne le le mot *couvent,* et que les chartes de Joinville contiennent les trois mots que je viens de citer, écrits absolument comme dans les Plaids de l'Échevinage de Reims. On trouve dans ces mêmes chartes les formes *covent* et *covenances,* qui alternent fréquemment avec *couvent* et *couvenances :* c'est un exemple de plus qui justifie ce que j'ai dit sur la permutation de l'*o* simple et des lettres *ou.*

En se reportant aux pages 22, 23, 27, 34, 36, 61 et 82 du manuscrit, on reconnaît que M. Varin s'est aussi trompé en lisant *on* au lieu de *ou* dans les mots *moustrée, moustra,*

[1] Je ne parle pas de l'adjectif *sole* (p. 764), parce que le copiste aurait pu écrire *seule,* s'il avait tenu compte de la prononciation plutôt que de l'étymologie.

[2] Je puis citer aussi la locution adverbiale *à ore* (p. 738), mais en avertissant que le mot latin *hora,* employé comme substantif, s'écrivait, dans la langue de Reims, *eure* (p. 788 et 893) et non *ore.* Il en est de même dans les textes du temps, où *ore,* adverbe, concourt avec *eure,* substantif.

moustrat, moustrerent, moustrer ou *moustreir* (p. 728, 729, 738, 744, 746, 963 et 1116). Il y a là une série de leçons nombreuses et concordantes : ce qui ne permet pas de supposer que la même erreur ait été successivement commise par plusieurs copistes différents de 1251 à 1297. D'ailleurs l'ancien verbe *moustrer* n'est pas le seul mot dans lequel *ou* représente un *o* qui était suivi, en latin, d'une *n* et d'une *s;* c'est par une transformation analogue que *consanguineus* et *consutus* sont devenus *cousin* et *cousu.* Si l'on remarque, en outre, que l'*n* placée devant l'*s* dans beaucoup de mots latins, tels que *trans, mensura* et *mensis*, a disparu des mots français *très, mesure* et *mois,* on trouvera naturel que l'*n* de *monstrare* ait aussi disparu de l'ancien verbe *moustrer.* J'ajouterai enfin que l'orthographe qui vient d'être signalée pour cet ancien verbe ne se rencontre pas seulement dans la langue de Reims, mais que les textes du temps en offrent de nombreux exemples.

Sans contester les faits que je viens de citer, on pourrait soutenir avec quelque vraisemblance que la langue de Reims n'employait pas constamment les lettres *ou* dans *moustrer*, non plus que dans *couvenir, couvent* et *couvenance.* Je ne parle pas de la leçon *convenit*, qui existe à la page 19 du manuscrit, parce qu'un exemple isolé ne peut prévaloir contre des exemples nombreux; car il est naturel d'admettre, ou que le copiste a tracé sans le vouloir une *n* au lieu d'un *u*, ou qu'il a cédé par exception à l'influence de l'étymologie latine. Mais cet exemple se trouverait confirmé par plusieurs autres, si l'on supposait, suivant une opinion généralement reçue, que l'*o* surmonté d'un trait horizontal doit se traduire par *on* ou par *om* et jamais par *ou.* J'ai vérifié, en effet, que ce signe abréviatif complète, dans les passages suivants, la première syllabe des mots *cōuenit* (p. 23), *cōuenoit* (p. 37 et

66), *cōuenance* (p. 49), *mōstrer* (p. 65 et 66), *mōstret* (p. 66). M. Varin a traduit cette abréviation par *on* dans les sept leçons qui précèdent, et il a été ainsi amené à remplacer par *on* la diphthongue *ou* dans quinze autres leçons où elle a été écrite en toutes lettres. Je crois, au contraire, que ces quinze leçons auraient dû déterminer la véritable interprétation du signe abréviatif.

J'avouerai d'abord que j'ai commis plus d'une fois l'erreur que je signale ici, et que j'aurais continué à la commettre, si l'étude des Plaids de l'Échevinage de Reims ne m'avait pas fourni quelques données propres à résoudre cette petite difficulté paléographique. Puisque l'*o* permutait souvent avec les lettres *ou,* il en faut conclure que les leçons *couvenances* et *covenances* des chartes de Joinville représentent une seule et même prononciation. Donc la leçon *convenances,* qui ne peut s'expliquer que par l'influence de l'étymologie latine, est une exception qu'il ne faut pas supposer inutilement. Or c'est supposer inutilement une telle exception que de la reconnaître dans la leçon abrégée *cōuenance,* qui se présente à la page 49 du manuscrit à côté de *couvenance* écrit trois fois en toutes lettres. Ce qui prouve que l'*o* surmonté d'un trait peut signifier *ou,* c'est que la leçon abrégée *Cōstances* se rencontre à la page 77 du manuscrit pour signifier le nom de lieu *Coustances,* qui ne s'écrivait certainement pas *Constances.* Le même signe abréviatif figure dans la leçon *Thōmas* à la page 87, qui en fournit l'interprétation certaine, puisque deux lignes plus haut le nom d'homme *Thoumas* s'y lit très-clairement écrit en toutes lettres. En imprimant *Thommas* à la page 1126 de son édition, M. Varin a traduit inexactement l'abréviation qu'il avait bien interprétée en imprimant *Coustances* à la page 968 [1].

[1] A l'appui de cette observation, je dirai que j'ai remarqué dans le manuscrit

Comment d'ailleurs pourrait-on hésiter à chercher dans des leçons écrites en toutes lettres des règles pour interpréter ce signe du trait horizontal qui est précisément l'abréviation dont la valeur varie le plus? Ne sait-on pas que d'autres abréviations, dont la signification est rigoureusement limitée par les usages de la paléographie latine, sont néanmoins susceptibles de recevoir, dans les textes français, une application un peu plus étendue. C'est ainsi que la lettre *p*, traversée, à sa partie inférieure, par un trait horizontal, répond non-seulement à *per*, comme en latin, mais encore à *par*, comme on le voit à la page 66 du manuscrit, où elle représente successivement les trois premières lettres des mots *persone* et *paroles*. Traversée par un trait recourbé, la même consonne signifiait seulement *pro* en latin, tandis qu'en français elle peut signifier aussi *prou*, puisque le verbe *prouver* se lit à quelques mots d'intervalle, en toutes lettres et sous la forme abrégée, aux pages 68, 81 et 85 du manuscrit. La ligne ondulée qui se plaçait verticalement au-dessus d'un mot latin, pour remplacer les lettres *er* ou *re*, pouvait aussi remplacer en français les lettres *ier* dans *boulengier* (p. 764) ou *es* dans *pleges* (p. 763). De même le signe qui signifiait *ur*, en latin, pouvait signifier *our* dans *pour* (p. 742) et *eur* dans *signeur* (p. 876). Il est également certain que le signe en forme de 9, qui remplace, dans les textes latins, la syllabe *con* ou *com*, s'employait aussi, dans certains manuscrits français, avec le sens de *cou*. Je n'en ai pas rencontré d'exemple certain dans les Plaids de l'Échevinage de Reims, mais je puis citer le manuscrit 24,430 du fonds français, où notre adverbe *comment* est écrit tantôt *coument* en toutes lettres (colonne 65 c), tantôt *cõment* (60 a), tantôt *9ment* (59 b.). On trouve aussi alternati-

O 53 de la bibliothèque de Rouen le pronom *nous* écrit deux fois de suite *nõs*, d'abord à la dernière ligne de la page 93, puis à la première ligne de la page suivante.

vement dans le même manuscrit *couvint* et *9vint*. Enfin le manuscrit additionnel 11,753 du British Museum contient, au folio 13 recto, notre verbe *couperoient* écrit *9peroient*, et, au folio 31 verso, le participe *couvers* écrit *9vers*.

En résumé, les Plaids de l'Échevinage de Reims fournissent la preuve des faits suivants :

La lettre *o* représentait tantôt le son de notre *o* simple, tantôt un son identique ou à peu près semblable à celui de notre diphthongue *ou* ;

Il était devenu d'un usage assez fréquent de représenter le son de cette diphthongue par la combinaison des lettres *ou* ;

Il arrivait quelquefois qu'on donnait la même valeur à un *o* surmonté d'un petit trait horizontal; le signe abréviatif qui répond à *pro*, dans les textes latins, pouvait répondre à *prou* dans les textes français, de même que celui qui répond à *con* dans les uns pouvait aussi répondre à *cou* dans les autres.

Considéré du point de vue de l'étymologie, le son *o* dérive ordinairement d'un *o* suivi en latin de plus d'une consonne (*descort, ordenaire*), et, par exception, de l'*o* suivi d'une seule consonne (*boues*).

Le son *ou* [1] dérive ordinairement d'un *o* suivi en latin d'une seule consonne (*demouroit, prouva*) et par exception d'un *o* suivi de deux consonnes (*couvient, moustra*).

Néanmoins le son *ou*, dérivant d'un *o* suivi en latin d'une seule consonne, ne se montre que par exception à la syllabe tonique (*toute*), et il y est ordinairement remplacé par *ue* (*muevent, nuef*), ou par *eu* (*majeur, valeur*).

Mais le son *ou* ne dérive pas toujours d'un *o* latin; les Plaids

[1] Pour plus de brièveté, je m'abstiendrai désormais de répéter que j'entends par là, comme je l'ai expliqué plus haut, un son identique ou à peu près semblable à celui de nos lettres *ou*.

de l'Échevinage de Reims contiennent un grand nombre de mots dans lesquels cette diphthongue dérive d'un *u* suivi en latin de plus d'une consonne. De ce nombre sont les mots *bourc* (740), *court* de *curtis* (730), *four* (767), *goute* (737), *jour* (707), dans lesquels le son *ou* répond à un *u* frappé en latin de l'accent tonique. C'est, au contraire, d'un *u* atone que dérive le son *ou* dans les mots *boursier* (765), *courtoise* (730), *fournier* (765), *goutiere* (814), *ajournei* (768). Donc l'accent tonique avait aussi peu d'influence sur le son qui répond à l'*u* suivi en latin de plus d'une consonne que sur le son qui répond ordinairement à l'*o* placé en latin dans des conditions identiques. On en peut conclure que l'*o* tonique de *porta* et l'*o* atone de *portabat* avaient un seul et même son, qui subsiste dans nos mots *porte* et *portait*. Il en résulte aussi que l'*u* tonique de *furnus* et l'*u* atone de *furnarius* avaient le son qui subsiste dans nos mots *four* et *fournier*.

Le son *ou* dérivant d'un *u* latin pouvait s'écrire, dans la langue de Reims, par un *o* simple, quoique l'usage le plus ordinaire fût de l'écrire comme aujourd'hui par la combinaison des voyelles *o* et *u*. En effet, on trouve quelquefois *jor* (741) au lieu de *jour*, et *ajorneiz* à côté d'*ajournei*. De là vient que l'orthographe *borjois* (740 et 743), qui exprime le son *ou* par l'*o* simple, concourt avec l'emploi des voyelles *o* et *u*, qui expriment le même son dans le mot *bourc* (740). Je rappellerai d'ailleurs que les chartes de Joinville s'accordent ici avec les Plaids de l'Échevinage de Reims, puisqu'elles représentent le son *ou* tantôt par l'*o* simple dans le mot *borgesies*, tantôt par la combinaison de l'*o* et de l'*u* dans le mot *bourjois*. Il est donc certain que le son *ou* dérivant d'un *u* latin pouvait être représenté par l'*o* simple aussi bien que le son *ou* dérivant d'un *o*. Ce son *ou* dérivant d'un *u* latin pouvait être aussi représenté

par l'*u* simple, comme le prouve l'emploi alternatif des orthographes *mainbournie* (729 et 767) et *mainburnie* (729, 736, 737, etc.). C'est par la même raison que l'on trouve dans les chartes de Joinville *Ourbain* et *Urbain*. Si l'on pouvait écrire par *uy* le prétérit *s'enfuy* (728), et se servir, deux lignes plus bas, de *oy* pour le participe *foyz*, c'est que l'*u* et l'*o* de ces deux diphthongues représentaient également le son *ou*. Quand on compare *justice*, dans les Plaids de l'Échevinage (728), et *joustice*, dans le *Credo* de Joinville, avec *justice* et *jostisse* dans ses chartes, on ne peut pas douter que le son *ou* exprimé en toutes lettres dans le *Credo* ne soit aussi celui que représentent l'orthographe des Plaids et celle des chartes. Parmi les exemples qui prouvent que l'*u* simple avait, dans certains cas, la valeur de *ou*, je citerai, d'après les chartes de Joinville, les leçons *prudome* et *usuare*, dont la prononciation véritable est déterminée par les variantes *proudome* et *ysouaire*.

Cette valeur de l'*u* simple peut expliquer comment il s'est trouvé substitué quelquefois à un *o* latin; car ce n'est plus en réalité par notre *u*, c'est par le son *ou* que l'*o* latin s'est trouvé remplacé. Il en était ainsi dans l'imparfait *cuisoit* (767), dans l'adverbe *puis* (729), dans le substantif *us* répondant à notre mot *huis* (729), et dans notre pronom *tuit* (876). Comment supposer, en effet, que le son *ou* n'existât pas dans *tuit* venant du latin *toti*, quand ce même son existait dans *tout* (736), *toute* (764) et *tous* (728), venant du latin *totum*, *totam*, *totos*? Puisque l'élément commun des formes latines est un *o* long frappé de l'accent tonique, il est naturel qu'un élément commun y corresponde dans les formes françaises; or cet élément est le son *ou* représenté par la lettre *u* dans *tuit* et par les lettres *ou* dans *tout*, *toute* et *tous*.

Du moment que l'on reconnaît que la voyelle *u* dans *tuit*

avait le son *ou*, on ne s'étonne plus que *tout* remplace constamment *tuit* dans les chartes d'Aire, et que *tut* concoure avec *tuit* dans celles de Joinville.

Puisque l'*u* de *tuit* avait le son *ou*, il est naturel d'attribuer le même son à l'*u* des mots *cuisoit*, *puis* et *us*. Quelques exemples empruntés aux textes du XIII[e] siècle justifieraient au besoin cette hypothèse. Les chartes de Joinville, qui représentent par un *u* l'*o* d'*excommunicare* et d'*octo* dans les leçons *escumenier* et *huit*, apprennent aussi que cet *u* avait le son *ou*, puisqu'elles fournissent les variantes *escoumenier* et *ouit*. Par conséquent on peut attribuer le son *ou* à la voyelle *u*, dont les mêmes chartes se sont servies pour représenter l'*o* des mots *modius*, *nocere* et *possum*, dans les leçons *muis*, *nuire* et *puis*; c'est aussi de cette façon que l'on s'expliquera sans peine la transformation de *cogitare* en *cuidier*. Si l'on n'admettait pas que la voyelle *u* pouvait, aussi bien que l'*o*, représenter, dans certains cas, le son *ou*, il faudrait supposer, contre toute vraisemblance, qu'un mot aussi usité que le nom de nombre *deux* se prononçait, au sujet pluriel, de deux manières différentes; tandis qu'en réalité les leçons *dui* et *doi* correspondaient à une seule prononciation.

On suivait, pour les consonnes, les mêmes habitudes dans la langue de Reims que dans la langue de Joinville. En thèse générale, l'étymologie latine n'était pas une raison suffisante pour empêcher le redoublement d'une consonne, ni pour le rendre obligatoire. Les consonnes *f*, *n*, *r* et *s*, étaient celles qui se redoublaient le plus volontiers; pourvu que ce ne fût pas après un *e* sourd; on écrivait donc *deffendi* et *certefioit* (742 et 737), *personne* et *deniers* (746 et 707), *requerre* et *feroit* (767 et 738), *dessaisit* et *resaisie* (741 et 768). Il eût été loisible de remplacer la double consonne par une consonne simple dans *deffendi*, *personne*, etc.; mais on n'aurait pu écrire *certeffioit*,

denniers, etc., sans altérer le son de l'*e* sourd. C'est ce qui fait qu'on écrivait *chastelain* et *chapelains* (744 et 745) malgré la double *l* de *castellanus* et de *capellanus*. Quoique l'*e* sourd ne pût être suivi d'une double consonne, un *e* suivi d'une consonne simple pouvait avoir le son ouvert : ainsi, malgré l'étymologie, on écrivait assez souvent *ele* (730) et *cele* (728); mais *elle* et *celle* se rencontrent plus habituellement. Ce qui était à peu près constant, c'était le redoublement de la consonne *l* pour les sons mouillés.

A ces courtes observations j'en ajouterai une sur l'articulation dure de l'*x*, qui est attestée par les leçons *axion* et *auxion* (1094 et 1119), où l'on a représenté la prononciation des deux consonnes *ct*. En effet, ces deux leçons ne sont qu'une variante de l'orthographe étymologique qui était aussi en usage (*action*, 964 et 1039). Mais la consonne *x* avait aussi l'articulation douce de l'*s*. Du moment où, comme je l'ai montré plus haut, la forme *chevaus* avait pour équivalent *chevas* et *chevax*, il est difficile d'attribuer à l'*x* final de *chevax* une autre valeur que celle de l'*s*. Si je n'ai pas trouvé dans la langue de Reims d'autre exemple de ces désinences *as* et *ax*, je puis, du moins, faire observer qu'on y rencontre alternativement *teis* (767), *tels* (738) et *tex* (730), et que là aussi l'*x* finale ne doit pas avoir d'autre valeur que l'*s*. Il en devait être encore ainsi quand on écrivait *ex* (728) au lieu d'*eus* (729, 736 et 738) ou d'*euz* (766), et *fix* (959 et 961) au lieu de *fius* (740, 746, 764, 768, 820 et 905). D'autres exemples fournis par les chartes de Joinville prouveraient de même que l'*x* s'articulait comme l'*s* quand, par exception, il se présentait à la fin des mots.

Il me reste à parler d'une particularité que j'ai remarquée dans le manuscrit des Plaids de l'Échevinage de Reims; il s'agit d'un emploi peu ordinaire du trait délié en forme d'accent

aigu, qui, au XIIIe siècle, se plaçait ordinairement au-dessus des *i* en guise de point. En effet cet accent ne se rencontre pas seulement au-dessus des *i* suivant l'usage général; il a été, par exception, placé au-dessus d'autres voyelles avec la valeur de notre tréma. C'est ainsi qu'à la page 43 notre mot *dépaysé* a été écrit avec un accent sur l'*a*, indépendamment de l'accent sur l'*i* qui remplace l'*y* (*despáísiez*). Pour d'autres mots, où il fallait indiquer la prononciation distincte de trois voyelles consécutives, les accents ont été placés tantôt sur les deux dernières voyelles (*receúé*, p. 49), tantôt sur la première et la troisième (*véué*, p. 35 et 44), tantôt sur chacune des trois voyelles (*óíé*, p. 44; *véúé*, p. 47). Dans deux autres passages cet accent a été ajouté pour avertir de séparer, à la lecture, d'abord les mots *ne* et *requeneusses* (p. 45), puis les mots *a* et *oïr*, qui avaient été écrits sans séparation (*nérequeneusses*, *áoir*). Malheureusement de telles indications n'étaient pas habituelles, et il m'a été facile de n'omettre aucun des rares exemples que j'en ai rencontrés.

Je voudrais être également sûr de n'avoir rien omis de ce qui est utile à signaler comme caractérisant la langue de Reims au XIIIe siècle. J'aurais atteint mon but, si j'avais réussi à montrer comment on peut reconnaître un texte écrit dans ce dialecte et en préparer une édition correcte.

MÉMOIRE

SUR

DEUX ÉCRITS INTITULÉS : *DE MOTU CORDIS*,

PAR M. B. HAURÉAU.

Le n° 16613 des manuscrits latins, à la Bibliothèque nationale, qui portait autrefois le n° 1793 parmi les manuscrits de la Sorbonne, est un volume du XIIIe siècle, où sont réunis divers traités, pour la plupart grecs ou arabes, sur la nature et les opérations de l'âme[1]. Le plus récent et le plus curieux peut-être de ces traités s'étend du folio 68 au folio 90, sous ce titre : *De motu cordis*. Nous en trouvons deux autres copies, l'une dans le n° 14700 de la Bibliothèque nationale, provenant de Saint-Victor, et l'autre dans le n° 412 des manuscrits de Laon, celle-ci moins exactement intitulée : *De corde*.

Quel est l'auteur de ce traité? La copie que nous offre le n° 14700 de la Bibliothèque nationale et celle du n° 412 de Laon sont anonymes[2]. L'ancien manuscrit de la Sorbonne finissant par ces mots : *Explicit liber magistri Almedi De motu*

[1] Richard de Fournival nous paraît avoir eu ce volume sous les yeux lorsqu'il rédigeait sa *Biblionomie*. Que l'on compare son n° 66 (L. Delisle, *Cab. des Man.* t. II, p. 528) et l'*Inventaire* des manuscrits de la Sorbonne par notre confrère M. L. Delisle. Si les deux dépouillements ne se rapportent pas au même volume, ils se rapportent à deux recueils absolument semblables.

[2] *Catal. des man. de Laon*, n° 412.

cordis, M. Amable Jourdain pense que ce nom corrompu d'*Almedus* désigne un savant traducteur, qui fut en même temps un philosophe naturaliste, ou, comme on disait, un physicien distingué, vers la fin du XIIe siècle, maître Alfred de Sereshel, nommé plus simplement, par Bale et par Fabricius, Alfred l'Anglais. Mais, ajoute M. Jourdain, c'est le nom du traducteur et non pas celui de l'auteur; l'ouvrage est « évidemment « traduit de l'arabe [1]. »

Avec la même assurance, nous dirons que, sur ce dernier point, M. Jourdain s'est trompé. Voici plusieurs preuves de son erreur. Dissertant sur les diverses fonctions de l'âme, l'auteur expose comment elle forme, au moyen de la chaleur, les membres, le chyle, le sang, etc. Mais, dit-il, les médecins de Salerne et ceux de Montpellier n'accordent pas cela; ce que nous appelons le travail de l'âme est, à leur avis, celui de la nature : *Deratiocinantur Mons Pessulanus et Salerni, naturæ id opus opinantes*[2]. Bien ou mal fondée, cette critique n'est certainement pas d'un Arabe. Quelques historiens rapportent à l'année 1196 la fondation de l'école de Montpellier. Cette date n'est pas exacte, car, dans son *Metalogicus*, écrit vers l'année 1160, Jean de Salisbury parle de l'école de Montpellier comme déjà florissante[3]. Les grands médecins arabes de la fin du XIIe siècle, comme Ibn-Zohr, Ibn-Roschd, auraient donc pu connaître leurs confrères de Montpellier; cependant on a lieu de croire qu'ils ne les ont pas connus. Mais nous avons une preuve encore plus convaincante de l'erreur commise par M. Jourdain. Dans une dédicace qui précède l'ouvrage, maître

[1] A. Jourdain, *Rech. crit.* nouv. édit. p. 106.

[2] N° 16613, fol. 73 v°; n° 14700, fol 234 v°, col. 2.

[3] *Hist. de la phil. scol.* première période, p. 534. — Astruc, *Hist. de la fac. de méd. de Montpellier*, p. 7 et suiv.

Almedus soumet son travail à l'examen d'un autre maître, et lui dit expressément : *Tuo opus meum examini offerendum rectissime censui.* C'est à sa prière qu'il l'a, dit-il, entrepris, et, ne se jugeant pas capable d'estimer lui-même si son livre a quelque mérite, il l'abandonne à la discrétion du censeur qu'il s'est choisi. Évidemment c'est un auteur qui parle ainsi. L'ouvrage manque, nous en convenons, d'originalité; toute la science de maître *Almedus* est une science d'emprunt; Aristote, Galien et les Arabes, qu'il cite à chaque page, doivent être considérés comme responsables de toutes ses opinions. Néanmoins on n'hésite pas à croire que ce disciple de tant de maîtres a lui-même composé, rédigé l'ouvrage qui porte son nom.

Sur le second point, la conjecture de M. Jourdain semble mieux fondée. Le copiste du manuscrit qui porte le n° 16613 n'a rien ou presque rien entendu de ce qu'il avait pris la charge de transcrire, et sa copie nous offre un des textes les plus défectueux que nous ayons jamais rencontrés. C'est pourquoi l'on ne doit pas s'étonner qu'après avoir altéré tant de noms communs, il ait traité de même un nom propre. Nous lisons donc volontiers, avec M. Jourdain, au lieu d'*Almedus*, *Alvredus.* Pour appuyer sa conjecture, M. Jourdain remarque que Roger Bacon désigne cet *Alvredus Anglicus,* avec Gérard de Crémone et Michel Scot, au nombre de ces traducteurs érudits par qui les maîtres de nos écoles furent trop tardivement initiés à la science des Arabes et des Grecs[1]. En effet, plusieurs manuscrits de la Bibliothèque nationale nous offrent, sous son nom, une traduction du livre des *Végétaux*, *De vegetabilibus et plantis,* que M. Jourdain range parmi les versions arabes-latines[2]. Or le traité *De motu cordis* est certai-

[1] Roger Bacon, *Compend. studii philos.* cap. VIII. — [2] *Recherches*, p. 430.

nement d'un arabisant. Disons enfin que Leland nous atteste avoir vu deux manuscrits de ce traité qui, l'un et l'autre, portaient le nom d'Alfred l'Anglais [1]. Ce renseignement précis n'est-il pas fait pour dissiper tous les doutes?

Il semble, toutefois, positivement contredit par un témoignage plus ancien, et digne à ce titre, comme à d'autres titres, d'une plus grande confiance.

Dès les premières années du XIIIe siècle, Jean de La Rochelle cite le *De motu cordis* sans en nommer l'auteur [2]. Mais Albert le Grand le cite plusieurs fois sous un nom qui n'est pas plus Alfred l'Anglais qu'Alfred de Sereshel. Ainsi nous lisons dans son opuscule *De spiritu et respiratione*, traité II, chap. 1 : *Alexander Nequam, in libro* De motu cordis, *per omnia eorum* (c'est-à-dire, suivant Albert, Platon et Galien) *opinioni, ut videtur, consentiens, hanc inducit rationem, per hanc propositionem quasi conceptam animo, quod diversarum virium et non subalternatim positarum diversa sunt organa et per consequens diversi spiritus et operationes. Vegetativa autem, quæ est nutritiva, et animalis, quæ est sensitiva, et motiva et vitalis diversæ sunt vires et non subalternatim positæ; propter quod pronuntiat istas esse substantialiter animas diversas.* Cette doctrine, suivant laquelle l'âme végétative et l'âme animale, indépendantes l'une de l'autre, sont encore l'une et l'autre des essences distinctes, séparées, cette doctrine, si contraire à celle d'Albert le Grand, nous la trouvons clairement exposée dans le *De motu cordis* qu'on nous a conservé sous le nom de maître *Almedus* [3]. C'est donc, comme il paraît, ce traité dont Albert le

[1] Fabricius, *Bibl. med. et inf. ætat.* t. I, p. 25.

[2] M. H. Luguet, *Joann. a Rupella Summa de anima*, p. 27.

[3] N° 16613, fol. 69 v°; n° 14700, fol. 231 v°, col. 2. Voici le passage de notre auteur qui se rapproche le plus de la citation d'Albert : « Sunt in animali vita, « nutrimentum, sensus, motus. Omnis vero « vis, sive virtus, sive potentia, alicujus « operationis propriæ est effectiva ex eo « quod hoc aliquid est, eamque alterius

Grand nomme l'auteur Alexandre Neckam. Il y a plus; Albert cite ailleurs, toujours sous le nom d'Alexandre Neckam, une phrase qu'il emprunte, dit-il, à ce traité : *Alexander Nequam, in libro* De motu cordis *sic : Anima est substantia incorporea, illuminationum quæ sunt a primo ultima relatione perceptiva*[1]. Or cette phrase se lit dans la dédicace de maître *Almedus*, fol. 68 du n° 16613. Tous les doutes sont revenus.

En effet il est difficile d'admettre qu'Albert ait commis plusieurs fois la même erreur au sujet d'un livre dont il condamnait la doctrine. Albert est un adversaire déclaré de la physique réaliste; à tout propos il combat ceux des maîtres de son temps qui multiplient sans nécessité les principes de la vie, et il connaît parfaitement le détail de leurs opinions et des arguments qu'ils invoquent pour les défendre. Peut-il donc se tromper quand il nous assure que ces arguments, empruntés, dit-il, à Pythagore, à Platon, à Galien, se retrouvent dans un livre lu de son temps par trop de monde, et que l'auteur de ce livre est Alexandre Neckam? Il ne s'agit, remarquons-le, ni d'un homme obscur, ni d'un ancien maître. Alexandre Neckam, après avoir été l'une des gloires de l'université de Paris, meurt, abbé de Cirencester, en l'année 1227[2], Albert étant âgé de trente-trois ans. Ce sont deux contemporains. Toute méprise est donc impossible; certainement le *De motu cordis* qu'Albert cite et réfute comme étant d'Alexandre Neckam est l'ouvrage de celui-ci.

Ainsi nous avons des preuves très-fortes, des preuves décisives pour l'une et l'autre attribution. Cependant l'une des

« effectus proximum et essentiale principium esse impossibile est. . . Dico et ideo « organum diversarum et non subalternatim positarum virtutum idem esse non « posse. »

[1] Albertus Magnus, *Summa theol.* part. II, tractat. XII, quæst. 66, membr. 1.

[2] *Hist. littéraire de la France*, t. XVIII, p. 522.

deux doit être rejetée, ou bien il existe deux livres écrits vers le même temps, sous le même titre, pour exposer la même doctrine, et où la phrase citée par Albert se lit pareillement. Eh bien, cette dernière supposition est la vraie; on nous a conservé deux traités où se trouvent réunies toutes ces conditions de ressemblance. L'un est celui que nous offrent le manuscrit de Laon ainsi que les nos 14700 et 16613 du fonds latin, à la Bibliothèque nationale; l'autre, que nous allons maintenant faire connaître, est, sans nom d'auteur, dans le n° 6443 du même fonds.

Il commence au folio 181 du volume et finit, au folio 183 v°, par ces mots : *Compilatio de motu cordis*. C'est, en effet, une compilation, ou, pour mieux dire, un abrégé de l'ouvrage contenu dans les nos 14700 et 16613; mais ce n'est pas un abrégé fait à la hâte, comme tant d'autres, par un lecteur qui recueille pour lui-même, pour son utilité personnelle, des thèses, des arguments ou simplement des jeux d'esprit. C'est un livre écrit d'après un autre livre par un homme très-attentif à sa besogne, qui tantôt supprime des explications trop techniques ou superflues et tantôt ajoute une conclusion précise à de trop vagues démonstrations, qui reproduit enfin tous les mots utiles du texte original et les contraint néanmoins à prendre place en des phrases plus courtes, plus correctes et plus littéraires. En somme, ce nouveau traité *De motu cordis*, composé, sans aucun doute, pour le public, est l'œuvre d'un plagiaire non moins habile qu'effronté, si ce n'est pas, chose plus rare, un résumé fait, avec le consentement de l'auteur, par un de ses amis.

On a déjà lieu de croire, sur le témoignage d'Albert le Grand, que cet ami d'Alfred de Sereshel est son compatriote Alexandre Neckam. Nous citerons d'abord, pour confirmer ce témoignage, quelques vers d'un poëme dont Alexandre Nec-

kam est l'auteur incontesté. Sans à propos, comme il l'avoue lui-même, mais parce qu'il lui plaît toujours de discourir sur les choses physiques, le poëte décrit ainsi les principaux organes de la vie animale :

Sed libet ad corpus humanum tendere lora;
Naturæ vires tangere dulce mihi.
Fons humoris epar, cor fons et origo caloris,
Splen læva residet, dextera servat epar;
Aer sanguineum depurat rite liquorem;
Naturæ virtus sanguine membra fovet.
Est igitur sedes animæ dignissima cordis
Hospitium[1].

Le cœur est le foyer d'où la chaleur rayonne dans tout le corps; l'air purifie le sang, et la puissance vitale entretient les membres au moyen de ce sang purifié. Ce sont là des propositions amplement développées dans l'un et dans l'autre traité *De motu cordis*. Il est vrai qu'on les trouve ailleurs encore; mais ce qu'on trouve plus rarement ailleurs, c'est la thèse contenue dans le dernier vers :

Est igitur sedes animæ dignissima cordis
Hospitium.

Le cœur est le siége de l'âme. Cette opinion ne pouvait avoir, au moyen âge, beaucoup de partisans; or l'objet principal des deux traités *De motu cordis* est de la recommander, au nom de Galien, au nom même d'Aristote[2], à la jeunesse de nos écoles,

[1] Alexander Neckam, *De naturis rer. etc. etc.*, edente Th. Wright, p. 494.

[2] C'est une opinion assez généralement reçue qu'Aristote a placé dans le cœur le siége de l'âme. Elle était accréditée, dès le commencement du XIII[e] siècle, par Guillaume d'Auvergne (*De anima*, cap. VI, part. 37), et, au XVI[e], Zimara continuait à la répandre (*Tabulæ et dilucidat. in dicta Aristot.* fol 10 v°). Mais le seul passage d'Aristote où cette opinion est, dit-on, exprimée, n'a pas été mieux compris par Zimara que par Guillaume d'Auvergne. Ce passage est au chapitre IV du traité qui a

et les vers du poëte ne l'expriment pas avec plus d'énergie que la prose des deux traités. Mais, sans plus insister sur ces analogies, retournons à la dédicace qui précède le texte offert par les nos 14700 et 16613. On y lit : « J'ai sagement résolu, « très-grand Alexandre, de soumettre mon ouvrage à ton exa- « men, connaissant la délicatesse de ton jugement en toute ma- « tière, ton discernement et ta prudence; sachant que ta science « parfaite te permet de corriger toutes les erreurs, et que ta bien- « veillance naturelle t'engage à remplir ce devoir. Et ne pense « pas que je dépasse la mesure des hommages qui te sont dus « lorsque je t'appelle très-grand Alexandre. En effet, si ce fou

pour titre : *Des parties des animaux*, et il ne s'agit là ni de l'âme proprement dite, ni même de la vie; il s'agit simplement de la puissance motrice, qu'Aristote place, en effet, au milieu du corps, dans la région du cœur. L'erreur de Guillaume d'Auvergne avait été signalée dès le moyen âge. Il suffit de citer, pour le prouver, cette phrase de Raoul Le Breton : *Si tu dicas quod Philosophus dicit* De motibus animalium, *quod anima est in medio corporis, scilicet in corde, sicut monarcha in medio civitatis, dicit quod loquitur de anima quantum ad suam potentiam motivam et cet. Verum est quod illa potentia motiva est in dicta parte corporis, scilicet in corde.* (*Rudulfi Briton. Quæstiones sup. libr. De anima*; mss. lat. de la Bibl. nat. n° 14705, fol. 103, col. 2.) On perdrait d'ailleurs sa peine à rechercher quel est, suivant Aristote, le siége de l'âme. Comme l'ont très-bien démontré Pomponat et M. Barthélemy Saint-Hilaire (Préface du *Traité de l'âme*, p. 11-47), Aristote n'admet pas que l'âme soit une substance; il n'a donc pas à la loger. Le cas de Galien est le même : « J'avoue, dit Galien, « que je doute de la substance de l'âme. » (Galien, *De la formation des fœtus*, ch. IV.) Mais beaucoup d'autres philosophes ou médecins grecs n'en avaient pas douté. C'est pourquoi, se croyant tenus d'assigner un domicile quelconque à leur âme substantielle, ils avaient proposé les uns le cœur, les autres le cerveau, etc. etc. Galien nous fait connaître leurs opinions diverses dans le passage suivant de son *Histoire philosophique* : *Democritus et Plato principem facultatem in toto capite collocant, Strato in superciliorum interstitio, Erasistratus in membrana cerebri quam epicranida vocat, Herophilus in ventriculis cerebri, Parmenides et Epicurus in toto pectore, Stoici omnes in toto corde vel in cordis spiritu, Diogenes in arterioso cordis ventriculo qui est spiritualis, Empedocles in sanguinis substantia, quidam in cervice cordis, alii in membrana cordis... Pythagoras vitalem facultatem in corde, mentem et rationem in capite.* Ce passage appartient au chapitre XXVIII de l'*Histoire philosophique*. Nous empruntons la traduction latine à l'édition de M. Kühn.

« de Macédoine, à qui, dit Sénèque, une heureuse témérité tint « lieu de vertu, reçut le surnom de grand pour avoir fait des « prodiges de vigueur et d'agilité corporelles, tu as bien d'autres « titres à ce surnom, toi que les éminentes qualités de l'esprit, « très-supérieures à celles du corps, élèvent si haut, que per- « sonne même ne peut t'atteindre. Autant l'autre Alexandre a « surpassé tous ses contemporains par la gloire de ses armes, « autant tu l'as emporté sur tes rivaux par l'éclat de ton génie. « Adieu! Reçois comme tien cet opuscule, quel qu'il soit, et, « si cela te semble bon, produis-le à la lumière, car, si tu t'en « souviens, c'est surtout à ton instigation que j'en ai formé l'en- « treprise[1]. »

[1] « Relata... anima perfectio est cor- « poris physici organici; ex hoc utrinque « intuenti animam relata difficiliorem poscit « intellectum. Multo enim obscurius est tam « absone dissidentium consonam unionem « ratione metiri quam sejunctorum essen- « tias animo speculari; componentium « enim quorumlibet integra cognitio com- « positi et compositionis præcedit noti- « tiam. Relatæ tamen et absolutæ Aristo- « teles integram tradidit doctrinam; ab- « soluta siquidem organo non utitur nec « obligata est, relata organorum beneficio « tota fere in actum ducitur. Hujus ego « primum et præcipuum organum, cum « ejusdem virtutibus et operationibus, nos- « tris adhuc ignotum intentatumque a phy- « sicis, declarare institui, tuoque opus « meum examini, maxime Alexander, offe- « rendum rectissime censui, cum te et ar- « gute judicandi de singulis discretionem « providam et errata corrigendi scientiam « integram, et ad utrumque exsequendum « pronam benignitatem habere non ambi- « gam. Neque te præter æquum aut inde- « bite magnum Alexandrum dici existimes. « Si enim vesanus ille Macedo, cui, ut ait « Seneca, pro virtute erat felix temeritas, « ob promptissimam corporis strenuitatem « cognomen hoc accepit, quanto te illo « insigniri æquius est qui ob singularem « animi frugem, quæ quidem omnes cor- « poris dotes longe supergreditur, non « modo supereminentem verum ex æquo « contendentem nescis admittere. Quan- « tum ille armorum gloria contemporaneos « suos supergressus est, tantum tu omni- « bus animi et ingenii fulgore præstitisti « Vale igitur et opusculum hoc, quantum- « cumque est, ut tuum amplectere, et in « lucem, si ita tibi videtur, provehe, cum « ipsum laborem tuo potissimum instinctu, « si meministi, aggressus sum. » (N° 16613, fol. 68 [a].)

[a] Notre manuscrit est, nous l'avons dit, très-incorrect. Nous rectifions quelques mots de cette première citation sur le n° 14700 et sur un extrait publié dans le *Catalogue des manuscrits de Laon*, p. 216.

Cet Alexandre, auquel l'auteur dédie son livre, est, on le voit, un docteur de très-grand renom. Mais en quel temps vivait Alfred de Sereshel? Bale nous indique l'année 1270[1]. Mais, comme l'a déjà remarqué M. Amable Jourdain, Bale se trompe ici grossièrement. En effet une autre dédicace d'Alfred, celle de la traduction des *Végétaux*, est à l'adresse d'un mathématicien, d'un physicien renommé, Roger de Hereford, que Bale lui-même fait vivre un siècle plus tôt. On a lieu de supposer qu'Alfred traduisit les *Végétaux* au temps de sa jeunesse, étant encore en Espagne, où l'avait conduit le goût des études nouvelles. Revenu, comme on disait, sur les terres latines, il fit d'abord un traité que nous ne retrouvons pas, *De gradu et complexione*[2], puis le traité *De motu cordis*, quelques années après, c'est-à-dire dans les dernières années du XIIe siècle. Or il n'y avait en ce temps-là, parmi tous les lettrés de France et d'Angleterre, qu'un Alexandre vraiment célèbre; c'était Alexandre Neckam. C'est donc lui, cet ami vénéré d'Alfred, qui l'avait prié d'écrire sur le mouvement du cœur. Et l'on ne peut s'en étonner, Alexandre Neckam, auteur d'un traité *Sur la nature des choses*, ayant toujours professé non moins de zèle pour les sciences naturelles que de mépris pour la logique. Enfin, dédiant son livre au personnage très-important qu'il en dit l'inspirateur, Alfred lui a formellement donné la permission soit de le publier, soit de le supprimer. N'est-il pas vraisemblable que cet arbitre autorisé, jugeant le livre utile, mais trop long, en a retranché, pour le publier, tous les fragments traduits de l'arabe, c'est-à-dire tous les développements superflus? L'est-il moins que le livre, amélioré par ces intelligentes corrections, ait été reçu dans l'école de

[1] *Scriptor. illustr. Catalogus*, p. 322. — [2] N° 16613, fol. 77.

Paris sous le nom de l'abréviateur, bien plus connu que celui de l'auteur?

Nous n'avons pas été conduit à discuter ces questions d'histoire littéraire par la découverte fortuite de deux traités depuis longtemps oubliés. En nous faisant rechercher l'un Albert le Grand nous a fait trouver l'autre, et ils sont l'un et l'autre très-intéressants.

Le premier, celui d'Alfred, nous offre d'abord des renseignements nouveaux sur le nombre et la diversité des versions arabes-latines qui nous vinrent d'Espagne vers la fin du XIIe siècle. Assurément toutes les citations d'Alfred ne sont pas, comme on dit, de première main; mais il paraît citer Hippocrate, Aristote, Galien, Alexandre d'Aphrodisias, sinon sur les textes grecs, du moins sur des versions latines. Parmi les écrits traduits de l'arabe en latin sous le nom d'Aristote, il cite les traités *De l'âme*[1], *Du sommeil et de la veille*[2], *De l'aspiration et de la respiration*[3], *Des météores*[4], la *Métaphysique*[5] et les huit livres de la *Physique*[6]. Il cite enfin le juif Isaac, fils de Salomon[7], et le nestorien Costa ben Luca, *De differentia spiritus et animæ,* opuscule dont il connaît et désigne l'auteur véritable[8], mieux informé sur ce point que les copistes du XIVe siècle par qui ce petit livre sera mis au compte d'Alexandre Neckam[9]. Si l'on ne peut assigner une date précise au traité d'Alfred, du moins est-on certain qu'il parut avant l'année 1210, puisque la *Physique* d'Aristote y est plusieurs fois citée. De

[1] N° 16613, fol. 73, 82 v°, 87, 89 v°.

[2] Fol. 71, 89 v°.

[3] Fol. 89 v°.

[4] Fol. 76 v°.

[5] Fol. 68.

[6] Fol. 79, 84.

[7] Nous avons, dans notre n° 14700, deux traités de cet Isaac traduits en latin. Ils sont intitulés : *De elementis* et *De divisionibus*.

[8] Fol. 77.

[9] Notamment dans le n° 114 du collége *Corpus Christi*, à Oxford.

l'année 1210 à l'année 1231, il ne fut permis de lire la *Physique* d'Aristote, ni publiquement ni privément. Or nous ne connaissons pas, avant l'année 1210, un livre latin où les écrits d'Aristote, des Juifs, des Arabes, sur la philosophie naturelle soient cités plus fréquemment que dans ce premier traité *De motu cordis*. Cela nous aurait suffi pour le trouver curieux.

Mais il l'est plus encore par la doctrine qu'il a pour objet de recommander, puisque le fond de cette doctrine est le vitalisme. On avait déjà remarqué, dans plusieurs essais de psychologie scolastique, un certain nombre de thèses vitalistes; mais on ignorait que, vers la fin du XII[e] siècle, un de nos maîtres eût fait un livre de ces thèses nouvelles, audacieuses. Eh bien, ce livre existe, composé par Alfred de Sereshel, abrégé, selon notre conjecture, par Alexandre Neckam, et voici le sommaire des propositions qu'il contient.

L'âme est en elle-même une substance incorporelle; le corps est en lui-même une matière indéterminée. L'âme et le corps sont deux principes hétérogènes. En tant que séparés l'un de l'autre ils sont la matière des spéculations métaphysiques; la physique traite de l'un et de l'autre en tant qu'unis par la volonté de Dieu. Or, puisque nous sommes en physique, recherchons d'abord comment les deux principes de nature diverse ont pu contracter ensemble, selon les lois divines, cette intime union que nous démontrent tous les phénomènes de la vie. Voici le chaos, voici la masse indivise de la matière. Une part quelconque de cette matière peut indifféremment devenir cette pierre ou cet homme. Pour qu'elle devienne non cette pierre, mais cet homme, il faut qu'une détermination première la dispose à recevoir la forme humaine. Dieu la détermine premièrement au moyen des constellations célestes.

Ainsi la planète que l'on nomme Saturne comprime et coagule cette part de matière; Jupiter l'échauffe, l'assouplit, et prépare de la sorte la formation des membres; sur cette part de matière, qui n'est pas encore séparée de la matière universelle, le soleil imprime le sceau de l'individualité; enfin le plus proche de tous les astres qui décorent la voûte des cieux, la lune, achève l'œuvre en séparant, suivant le tracé de l'empreinte, les corps qui doivent recevoir les âmes de Socrate, de Platon[1]. Ces âmes sont ensuite envoyées dans les corps par Dieu lui-même, sans aucun intermédiaire, pour en être, comme dit Aristote, la dernière forme, la forme la plus parfaite. Cependant l'âme s'unit au corps sans s'identifier complétement avec lui; l'âme, devenue la conjointe du corps, ne cesse pas d'être une quiddité substantielle; conséquemment elle occupe dans le corps son lieu propre. C'est le cœur : *Cor est domicilium animæ*[2]; on peut même dire, avec plus de précision, qu'elle

[1] « Materia coagulata et compressa du« catu Saturni sistitur, spiritum nec exhalat, « et aptatur operationi materia. Movet igi« tur anima spiritus actu virtutes quarum « quælibet facit quod est apta. Hinc ducatu « Jovis ad membrorum formationem appa« ratur materia, calidi et humidi emana« tione. Martis vero ducatus fluxa conso« lidat. Sol autem suo ducatu formarum « essentias, non tamen dividens, imprimit. « Venus autem quorumdam exteriorum li« neamenta perficit. Mercurius autem du« catu gemino vocis instrumenta porosque « consummat. Luna vero perfecta separans « opus finit. » N° 6443, fol. 182 v°, col. 2. (Voir n° 16613, fol. 83.)

[2] « Vita est primus et continuus actus « animæ, quæ fit motu cordis. Ergo movens « est ibi; semper enim motori proximum « est quod ab eo est primum. Omnis vero « virtus quo magis accedit principio per« fectior est, multitudine et divisione mi« nor, potentia et unitate præstantior, per« severantiæ et operationi accommodatior, « essentia integrior, sibi sufficientior, et « hæc omnia probat metaphysica. Dicitur « autem vita prima sicut qua non ente re« liqua nec actus invenit nec intellectus « attribuit, sed ipsa sine reliquis vel sit vel « saltem intelligatur, scilicet prior sensu et « motu et similibus. Unius enim una est « anima et ejus primum instrumentum est; « ejus igitur effectus ad reliquorum opera« tiones est medius, et instrumentum ipsum « est eis motus et operationis principium... « Causa vero simplex vel nullum habet ef« fectum primum, vel uno primo utitur « instrumento. Cor ergo domicilium est « animæ. » N° 6443, fol. 181 v°, col. 2. N° 16613, fol. 74.

réside dans l'alvéole gauche du cœur : *Thalamus cordis sinister est animæ domicilium*[1]; c'est de là qu'elle préside à toutes les fonctions du corps, lui communiquant d'abord la vie, ensuite le mouvement et la sensibilité. Or, l'homme étant un petit monde, son moteur est, comme celui du grand monde, un moteur immobile. L'âme, ayant son siége dans le cœur, ne le quitte jamais; elle est donc obligée de gouverner le reste du corps par des ministres. Avec elle, dans le cœur, est l'intelligence. N'ayant jamais à réclamer, pour ses opérations particulières, le concours d'un organe corporel, l'intelligence est la compagne inséparable de l'âme[2]. Mais la pensée n'est pas le seul mode par lequel se manifeste l'activité de l'homme. Né pour vivre et pour mourir, le corps humain croît et décroît; ce qui est le propre de tous les corps mobiles. En outre, doué de facultés sensibles, il éprouve les émotions de la douleur et de la joie. D'où l'on doit conclure que la vie se manifeste sous trois formes dans les individus de l'espèce humaine : la vie intellectuelle, la vie nutritive et la vie affective. Sous la première de ces formes, c'est l'âme qui se manifeste elle-même dans son isolement et sa liberté; pour produire les deux autres, elle emploie deux vicaires, appelés de son nom l'âme végétative et l'âme animale, et, sans se mouvoir, elle les meut en leur envoyant, par les artères, les rayonnements de la chaleur cordiale. Ensuite l'âme végétative et l'âme animale agissent elles-mêmes au moyen d'instruments ou d'organes qui leur sont particuliers. Telle est l'économie de la personne humaine. Formée d'éléments divers, elle est elle-même l'harmonie de ces éléments associés. Ce n'est ni l'âme ni le corps de Socrate qui

[1] N° 6443, fol 182, col. 1.

[2] « Intellectus non utitur organo corporeo, sed est inseparabiliter in anima rationali; cum ea igitur est in corde. » N° 6443, fol. 183, col. 2.

dort, digère, sent et raisonne; c'est la personne de Socrate, le tout de Socrate, composé de corps et d'âme. Mais, dans cette unité complexe, l'âme est l'agent, le corps est le patient. L'âme, essentiellement active, est la vie du corps, essentiellement inanimé. Ainsi l'âme et la vie se confondent; c'est un même appelé de deux noms différents. Donc, pour conclure, et la conclusion est rigoureuse, en même temps finit l'individu tout entier, en même temps périssent le corps individuel et l'âme individuelle : *Quolibet relatorum non ente, reliquus perit*[1].

Cet exposé sommaire donne certainement l'idée d'une doctrine non moins complète que celle dont les fauteurs furent si durement condamnés par le concile de l'année 1210. Que si maintenant nous les rapprochons l'une de l'autre, nous constatons que la première lecture des livres venus d'Espagne détermina dans nos écoles, vers la fin du XII[e] siècle, deux courants d'opinion différemment contraires aux croyances traditionnelles. David de Dinan tire de ces livres un système du monde: c'est le panthéisme. Alfred de Sereshel, Alexandre Neckam, en tirent un système de l'homme : c'est le vitalisme. Et il ne faut pas trop s'en étonner. Ainsi que le panthéisme, le vitalisme est une doctrine très-correctement logique, et toujours les philosophes novices se laissent conduire de préférence où les mène la série des raisonnements les mieux enchaînés. La logique n'est suspecte qu'aux philosophes expérimentés.

[1] « Omnis virtus est operativa; passiones « autem et operationes omnes sunt in ma- « teria. Anima enim est activa, sed ad cor- « pus relata. Corpus etiam suscipit actus, « sed ab anima conjuncta. Quolibet enim « relatorum non ente, reliquus perit. Ergo « neutri per se hujusmodi virtus inest; cu- « jus enim est potentia ejus est operatio; « non enim anima, nec corpus dormit, di- « gerit, ratiocinatur vel sentit, sed animal « proprie. » N° 6443, fol. 183, col. 2.

Quoi qu'il en soit, pour avoir eu la même origine, ces deux systèmes n'eurent pas la même fortune. On sait que David de Dinan conserva, même après sa mort, de nombreux partisans, mais que l'Église, alarmée par l'étrange succès de leur propagande, conduisit au bûcher une foule de diacres et de prêtres, suspects ou convaincus d'avoir partagé l'erreur de cet autre Spinosa, clerc familier du pape Innocent III. Personne n'avait compris tout d'abord, comme il paraît, le danger que cette erreur pouvait faire courir à la foi des simples; on le comprit enfin quand des théologiens en eurent osé déduire les conséquences théologiques. Pour ce qui regarde les partisans, non moins nombreux, d'Alfred et d'Alexandre, ils ne furent jamais recherchés parce que jamais on ne vit clairement que le dogme pouvait être compromis par leur doctrine. Ajoutons que cette doctrine ne sembla pas et ne put sembler totalement répréhensible au point de vue particulier de la philosophie. Elle n'eut pas, en effet, d'autres juges que de fervents péripatéticiens.

Aussi leurs critiques ne s'adressent-elles qu'aux détails. Pourquoi, dit Guillaume d'Auvergne, placer l'âme dans le cœur? Est-ce plus raisonnable que de la placer dans la cervelle ou dans le pied[1]? Nous avons un traité particulier de saint Thomas sous le même titre que ceux d'Alfred et d'Alexandre, *De motu cordis*[2]. Qu'y lisons-nous? Le cœur, dit saint Thomas, n'est pas le siége de l'âme; l'essence vraiment spirituelle de l'âme n'a pris domicile dans aucun lieu du corps. Si les mouvements du cœur précèdent et semblent déterminer les mouvements de la substance animée, n'est-ce pas l'âme elle-même qui détermine les mouvements du cœur? Jean de La Rochelle

[1] *De anima*, cap. vi, part. 35. — [2] *Opera S. Thomæ*, édit. Paris. t. I, part. ii, p. 184.

porte le débat sur un autre point; c'est la distinction substantielle des âmes qui lui paraît inadmissible. Albert ne l'admet pas davantage. On ne comprend pas, dit-il, Aristote quand on lui impute cette grave erreur. Jamais Aristote n'a partagé les fonctions de l'âme entre deux substituts étrangers l'un à l'autre. La thèse de ces deux substituts, déjà moins précise et moins dogmatique dans le traité d'Alexandre que dans celui d'Alfred, voilà le but vers lequel Albert dirige tous ses traits.

On le voit, ces critiques laissent de côté la question principale. Guillaume d'Auvergne, Jean de La Rochelle, Albert le Grand, saint Thomas, sont, en effet, convaincus, en vrais disciples d'Aristote, que tous les actes de l'intelligence, tous les mouvements de la sensibilité, tous les phénomènes de la végétation organique sont déterminés par une seule cause diversement opérative, que l'âme est cette cause unique, et qu'il convient, par conséquent, d'affirmer l'identité de la forme, de l'âme et de la vie. Assurément ce seront des vitalistes inconséquents. On n'en doute pas et l'on n'en peut douter; il n'y a pas de platoniciens ou de cartésiens qui se soient prononcés pour l'immortalité de l'âme personnelle plus fermement, plus vivement que Guillaume d'Auvergne et saint Thomas. Mais ils ont pensé défendre, même sur ce point, l'opinion d'Aristote, et, pour combattre Alexandre d'Aphrodisias, Galien, Averrhoès, ils ont cru trouver dans le *Traité de l'âme* des arguments qui n'y sont pas[1].

[1] Cette illusion, en ce qui regarde la doctrine d'Aristote touchant l'immortalité de l'âme, avait été signalée longtemps avant Pomponat; mais on n'avait pas voulu la reconnaître. Parmi les erreurs si sévèrement condamnées, en 1476, par l'archevèque de Cantorbéry, nous trouvons celle-ci : *Quod non est inventum ab Aristotele quod intellectiva manet post separationem.* (Voir d'Argentré, *Collect. judic.* t. I, p. 185.)

Ainsi l'on s'explique qu'ils aient condamné les thèses physiologiques d'Alfred et de Neckam, sans toutefois tenir pour suspect leur vitalisme bien plus contraire à la foi commune. Ils étaient eux-mêmes vitalistes comme physiciens, pour ne plus l'être ensuite comme métaphysiciens.

POLYEUCTE

ET LE ZÈLE TÉMÉRAIRE,

PAR

M. EDMOND LE BLANT.

L'un des chefs-d'œuvre de Corneille nous retrace en traits émouvants un épisode des persécutions païennes. Renversant les idoles, proclamant devant le peuple assemblé l'indignité des dieux de l'Olympe et courant de lui-même à la mort, Polyeucte est devenu pour nous, par l'autorité du génie, l'un des grands types du martyr chrétien. La vérité historique en peut, à ce point de vue, recevoir une atteinte. Selon les rigoureuses lois de la discipline des anciens âges, Polyeucte ne serait pas un martyr; l'acte même de violence qui a illustré sa mémoire l'exclurait de tout droit à ce titre.

Première lecture : 8 octobre 1875 ; 2e lecture : 22 octobre 1875

« C'est une tradition, dit Voltaire[1], que tout l'hôtel de Ram-
« bouillet, et particulièrement l'évêque de Vence, Godeau,
« condamnaient cette entreprise de Polyeucte; on disait que
« c'était un zèle imprudent, que plusieurs évêques et plusieurs
« synodes avaient expressément défendu ces attentats contre
« l'ordre et contre les lois; qu'on refusait même la communion
« aux chrétiens qui, par des témérités pareilles, avaient exposé

[1] *Commentaire sur Polyeucte*, acte II, scène VI, vers 7.

« l'Église entière à des persécutions. » Voilà tout ce que nous savons aujourd'hui de la critique adressée à un homme nourri de l'étude des anciens et aussi bien éclairé sans doute que l'étaient ses contradicteurs sur l'acte violent de Polyeucte[1]. Quoi qu'il en soit, la question soulevée par les contemporains du grand Corneille touche à un point fondamental dans l'histoire de l'Église primitive, et sur lequel on me permettra d'appeler un moment l'attention.

Ce n'est pas dans les Actes sincères, comme les a nommés Ruinart, que le prince de nos poëtes tragiques a trouvé l'histoire de son héros. Une légende sans autorité a servi de sujet à son œuvre[2]; c'est elle qu'il a rendue vivante et parée de si riches couleurs. Des deux récits que les anciens nous ont transmis sur la mort de Polyeucte, un seul parle des idoles renversées; l'autre se borne à rapporter que le saint en avait publiquement condamné le culte[3]. Rien ne nous apprend donc nettement comment le titre de martyr fut conquis par le grand chrétien, « dont beaucoup, suivant le mot de Corneille, ont « plutôt appris le nom à la comédie qu'à l'église. »

Ce n'était point sans de longues enquêtes, sans un sérieux concours de témoignages, que l'on inscrivait, aux temps antiques, un nom sur la liste des martyrs. Lorsqu'un fidèle mourait dans les supplices, condamné par le juge païen, une information s'ouvrait : était-ce bien pour la seule foi du Christ qu'il avait été

[1] Les premières paroles que Néarque adresse à Polyeucte, en apprenant son dessein, rendent avec une irréprochable exactitude la pensée des Pères, en ce qui touche les entreprises violentes contre les objets du culte païen; l'homme peut faiblir dans les supplices auxquels il s'expose, dit Néarque, et Dieu ne commande pas de telles actions (acte II, scène VI). C'est ainsi, comme on le verra plus loin, qu'ont parlé l'Église de Smyrne, Origène, le concile d'Elvire et saint Ambroise.

[2] Voir la note de Ruinart sur le ch. CII du *De gloria martyrum* de Grégoire de Tours.

[3] Bolland. 13 feb. p. 652 et 653.

mis à mort? Avait-il su trouver la force de persister jusqu'à son dernier souffle[1]? N'avait-il pas, par quelque violence, défié les persécuteurs? C'étaient là autant de points que l'Église s'appliquait à élucider, avant d'appeler sur un de ses fils la vénération de tous. Deux causes rendaient indispensables une telle enquête; l'erreur ou le mauvais vouloir des païens, celui des hérétiques, la simplicité des fidèles. Lorsque tombait une sainte victime, les persécuteurs, incapables de pénétrer le secret d'un tel sacrifice, cherchaient à le diminuer : la légèreté, la folie, la soif d'une vaine gloire, telle était pour eux l'explication de cet étrange mystère[2]. Dans les Actes réunis par Ruinart, un magistrat dit à un chrétien que le nombre de ses dettes et le désespoir lui font seuls chercher la mort[3]; le livre des *Philosophumena* nous montre les hérétiques affirmant que des actes d'improbité avaient été la cause première des condamnations qui avaient valu à saint Calliste le titre de martyr[4]. Il ne fallait pas que de tels soupçons pesassent sur la mémoire de ceux qui avaient souffert pour le Christ. Dans le camp des chrétiens, un autre écueil : la foule avait ses entraînements, et, trop facilement parfois, saluait comme des martyrs des personnages que l'Église se refusait à inscrire au nombre de ses saints. Le sol se couvrait ainsi de tombeaux où l'on venait follement apporter des vœux et des prières, et qu'un concile d'Afrique ordonna de détruire[5].

[1] *Passio s. Theodori*, § 9 (Ruinart, *Acta sincera*, éd. de 1713, p. 340).

[2] Marc. Aurel. XI, 3; *Acta s. Tarachi*, § 4 et 7 (*Acta. sinc.* p. 428 et 436), etc.

[3] *Passio s. Theodoriti* (*Acta sincera*, p. 590).

[4] Lib. IX, § 12.

[5] S. Optat. *De schismate Donatistarum*, l. III, c. IV, p. 57; *Codex canon. eccl. Afric.* c. LXXXIII, *De falsis memoriis martyrum*; cf. Sulp. Sev. *De vita B. Martini*, c. XI (al. VIII) pour le faux martyr dont saint Martin détruisit le culte. Voir encore le fait rappelé par Socrate, *H. E.* Lib. VII, c. XIV.

Devancer le jugement de l'Église dans la vénération d'un mort était chose grave et condamnée, et saint Optat nous dit l'histoire d'une femme que réprimanda le diacre Cæcilianus pour le culte qu'elle rendait aux reliques d'un homme peut-être mort martyr, mais qui n'avait pas encore été déclaré tel : « Nescio cujus hominis, et si martyris sed nondum vindicati[1]. » *Vindicatus, probatus,* tels étaient les mots qui désignaient, chez les anciens, ceux dont les noms étaient officiellement inscrits aux martyrologes, et cette dernière expression, empruntée, comme tant d'autres mots chrétiens, au langage des camps[2], figure dans une inscription romaine qui en dit la portée et la valeur :

. . . MONSTRANTE DEO DAMASVS SIBI PAPA PROBATOS
AFFIXO MONVIT CARMINE IVRE COLI[3].

Ceux des chrétiens vraiment dignes de ce nom dont l'Église voyait avec regret ou repoussait même le sacrifice étaient de deux sortes. Les uns, marchant au-devant d'un péril dont ils n'étaient pas menacés, proclamaient hautement leur croyance, se dévouant ainsi d'un cœur tranquille aux supplices et à la mort. Une telle marque de résolution ne suffisait pas aux âmes impétueuses; de plus ardents s'emportaient en injures contre les dieux, contre le souverain ou, comme on l'a dit de Polyeucte, renversaient les autels, les idoles, appelant ainsi sur eux toute la colère des païens. Bien qu'à un degré différent, les deux actes étaient également interdits par l'Église; c'est sur cette double prohibition, devant laquelle le devoir parut à quelques-uns obscur, que je m'arrêterai un instant.

[1] Lib. I. c. XVII.

[2] *Inscriptions chrétiennes de la Gaule,* t. I, p. 82.

[3] Marini, dans Mai, *Collectio Vaticana,* t. V, p. 411, n° 8. Cf. de Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 217, 218.

I

C'était déjà un acte grave, c'était tenter Dieu, dit un Père [1], que de s'exposer au péril de confesser sa foi dans les tourments. « Lorsqu'on vous persécutera dans une ville, retirez-« vous dans une autre, » avait dit Jésus-Christ, et le plus grand nombre des fidèles voyaient dans ces mots un commandement qu'il n'était pas permis d'enfreindre. Saint Cyprien, dont le grand évêque d'Hippone répète et appuie les paroles, l'auteur des *Stromates*, Origène, Mensurius de Carthage, saint Pierre d'Alexandrie, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, proclament hautement la règle divine, hors de laquelle il n'est pour eux qu'irréflexion et folle témérité. « Le maître a dit, écrit l'un d'eux répétant les paroles du Christ, le maître a dit : « On « vous livrera aux magistrats, aux princes de ce monde; » il n'a « point dit : Vous vous livrerez de vous-mêmes [2]. » Quand la persécution de Maximin se déchaîna contre l'Église, les parents de saint Basile « sentirent s'élever dans leur âme le désir de com-« battre pour le Seigneur; mais ils voulaient par-dessus tout que « leur combat fût légitime. Or telle est la loi du martyre : le « chrétien ne doit pas lui-même s'exposer à la persécution, aussi « bien pour épargner un crime aux infidèles que pour m na-« ger sa propre faiblesse; mais, lorsque nous nous trouvons face « à face avec la lutte, nous ne devons pas nous y soustraire; « c'est témérité que de s'offrir; c'est lâcheté que de se refuser. « Suivre l'ordre du divin législateur, telle fut pour les parents

[1] S. Athanas. *Apol. de fuga sua*, § 22.

[2] S. Cypr. *Epist.* LXXXIII ad clerum et plebem; *Acta s. Cypriani*, § 1 (*Acta sinc.* p. 216); s. August. *Contra Gaudent.* lib. I, c. XXXI, n° 40; Clem. Alex. *Strom.* lib. IV, c. IV, in fine; Origen. *Comment. in Joh.* XXVIII, § 18; S. August. *Brevicul. collat. cum Donatistis*, Dies III, c. XIII, § 25 (pour Mensurius); Petr. Alex. *Canones*, c. IX et XIII; S. Ambros. *De offic. ministr.* lib. I, c. XXXVII, § 187; S. Greg. Naz. *Orat.* XLIII, in laudem Basilii magni, § 5.

« de saint Basile la règle étroite, indiscutable[1]. » Ainsi parle saint Grégoire de Nazianze, et ces mots résument exactement les préceptes autrefois répandus et encore vivants aujourd'hui dans l'Église[2].

Une sagesse profonde les avait inspirés. Que la fermeté de ceux qui venaient s'offrir en victimes répondît ou non à leur ardeur trop souvent inconsidérée, il y avait là danger sérieux soit pour la vie des autres chrétiens, soit pour l'extension de la foi nouvelle. Alors que, par un excès de zèle, comme parle un historien ecclésiastique, l'évêque Abdas renversa chez les Perses un temple du feu, une persécution s'éleva, qui, durant trente années, pesa sur les fidèles[3]. Là n'était pas le seul péril. Lors du martyre de saint Polycarpe, un chrétien du nom de Quintus, qui s'était livré de lui-même et en avait, par son exemple entraîné d'autres à le suivre, se sentit glacé de terreur à l'aspect des bêtes féroces et finit misérablement par sacrifier aux idoles[4]. « Voilà pourquoi, dit la lettre encyclique dans laquelle l'Église de Smyrne raconte le fait, voilà pourquoi nous

[1] *Orat.* XLIII, in laudem Basilii magni, § 5 et 6. Cf. Petri Alexandrini *Canones*, c. IX; Origen. *Comment. in Joh.* XXXVIII, § 18; Clem. Alex. *Strom.* VII, 11, etc.

[2] *Vie de Théophane Vénard, décapité pour la foi au Tong-King, le 2 février 1861*, Paris, 1870, in-18, 3e édition, p. 310.

[3] Theodoret. *Hist. eccl.* IV, XXXIX.

[4] *Ecclesiæ Smyrnensis epistola de martyrio s. Polycarpi*, § 4. (*Acta sincera*, p. 38.) Euseb. *H. E.* IV, 15. Voir, sur les faits de cette nature, saint Pierre d'Alexandrie, c. VIII, et les commentaires de Balsamon et de Zonare. Deux saints dont le grand évêque d'Hippone a prononcé l'éloge, Castus et Æmilius, et qui moururent martyrs après avoir une première fois renoncé dans les tourments, paraissent avoir été de ceux qui s'étaient présentés d'eux-mêmes. Le reproche de témérité que leur adresse saint Augustin en rappelant leur chute, et qui se retrouve chez d'autres écrivains alors qu'ils parlent des fidèles s'offrant volontairement à la persécution, montre que, dans la pensée du grand orateur chrétien, ces deux saints avaient dû faire ainsi. (*Sermo* LXXXV, in natali martyrum Casti et Æmilii, § 4.) Voir, pour l'imputation de témérité, Gregor. Naz. *Orat.* XLIII in laudem Basilii magni, § 5; S. Athanas. *De fuga sua*, § 22; S. Ambros. *De offic. ministr.* lib. I, c. XXXVII, § 187.

« ne saurions approuver ceux qui s'offrent d'eux-mêmes au « martyre, alors que l'Évangile ne l'a pas commandé. » De telles défaillances, en effet, comblaient de joie les persécuteurs[1] et mettaient les chrétiens en deuil; aussi bien que la constance intrépide, la faiblesse a sa contagion, et la chute d'un seul suffisait parfois à briser bien des courages[2].

Quelque précise que fût la règle, bien qu'un évêque martyr ait dit publiquement et écrit « que la discipline défend de se livrer soi-même[3], » tous les chrétiens ne se faisaient pas un devoir étroit de se soumettre à cet ordre. Un indomptable désir de combattre pour la foi, une passion de souffrir que la vue même du sang versé ne faisait qu'accroître, avait alors saisi les âmes, et plus d'un tenait à honneur d'appeler sur sa tête la colère des païens. Bien des chrétiens peuvent être cités qui coururent au-devant du péril, et, suivant le mot de saint Athanase, surent montrer par leur constance que l'Esprit-Saint les avait lui-même conduits et soutenus dans la lutte[4]. Mais, tout en honorant leur courage et leur sacrifice, l'Église ne pouvait, je le répète, laisser au libre arbitre de chacun les chances d'une résolution qui intéressait sa grandeur, son repos, la propagation même du christianisme, et si, comme nous le voyons souvent, la volonté qui poussa quelques chrétiens à s'offrir au danger ne fléchit pas dans les tortures, la hardiesse de ces nobles victimes ne fut jamais présentée comme un exemple[5]. Le vrai type du martyre subi selon l'ordre du Christ était et demeurait la mort de Polycarpe, se retirant d'abord devant le

[1] Origen. *Contra Celsum*, VIII, Ed. Cantabr. p. 406; Euseb. *Hist. eccl.* VI, I, initio; Lactant. *Institutiones divinæ*, V, XI et XIII.

[2] Euseb. *Hist. eccl.* V, I, in fine.

[3] S. Cypr. *Acta proconsularia*, c. I; Epist. LXXXIII, § 2, presbyteris et diaconibus et plebi universæ.

[4] *De fuga sua*, § 22.

[5] Bened. XIV, *De servorum Dei beatificatione*, lib. III, c. XVI, § 9 (t. III, p. 173-175).

péril, puis, lorsque l'heure en fut venue, acceptant le combat sans faiblesse[1].

Une exception cependant était faite à la règle commune[2]; elle regardait ceux qui, ayant renoncé une première fois dans les tourments, imploraient leur pardon et demandaient à rentrer dans le sein de l'Église. Une seconde chute de ces hommes dont on connaissait la faiblesse importait peu à la famille chrétienne, et leur courage pouvait les relever. « Puis-« qu'ils nous montrent tant de hâte à être réconciliés, disait « saint Cyprien, il est en leur pouvoir d'obtenir ce qu'ils sou-« haitent. Le temps où nous vivons est fait pour les combler; « la lutte dure encore et chaque jour voit de nouveaux com-« bats. Si le repentir et la foi les dominent, ceux qui ne veu-« lent pas attendre peuvent, dès à présent, remporter la cou-« ronne[3]. »

Quel que soit le nombre des documents qui nous sont parvenus sur l'âge des persécutions, nous ne savons ce que le libre arbitre laissé à l'esprit de chacun, dans un temps où les hérétiques mêmes prétendaient avoir leurs martyrs[4], avait pu, avait dû enfanter de traits imprévus et bizarres; mais, s'il

[1] *De mart. Polyc. eccles. Smyrn. epistola*, § 19 : *μάρτυς ἔξοχος, οὗ τὸ μαρτύριον πάντες ἐπιθυμοῦσι μιμεῖσθαι, κατὰ τὸ Εὐαγγελιον Χριστοῦ γενόμενον.* (*Acta sinc.*, p. 44.)

[2] J'ose à peine citer ici une autre exception, faite pour le cas où un chrétien compromettrait en se cachant l'existence d'autres fidèles. Plusieurs martyrs se sont courageusement livrés en pareille circonstance; mais un canon de saint Pierre d'Alexandrie, qui paraît avoir fait de même (*Acta*, dans la *Patrol. græca* de Migne, t. XVIII, p. 460, 462), établit cependant avec de nombreux textes qu'on n'avait pas, dans ce cas même, à se livrer aux persécuteurs. (Can. XIII.)

[3] *Epist.* XIII, ad Clerum, de his qui ad pacem festinant, § 4. Cf. Petri Alexandrini *Canones* VIII, avec les commentaires de Balsamore et de Zonare. L'histoire des martyrs de nos jours montre que la liberté de s'offrir d'eux-mêmes à la persécution est encore concédée aux apostats. (*Vie de Théoph. Vénard*, 3ᵉ édition, p. 277.)

[4] *Passio s. Pionii*, § 11 (*Acta sinc.* p. 145); Euseb. *H. E.* V, XV, XVI, XVIII; *Mart. Pal.* X; *Conc. Laod.* c. IX, etc.

nous est permis d'imaginer, par la comparaison d'une époque voisine, le degré que la témérité a pu atteindre en cette matière, l'histoire du IVe siècle nous montrera une fois de plus combien une règle définie avait été indispensable.

Sur cette même terre d'Afrique où le poëte Commodien avait autrefois dû chercher à tempérer la passion du martyre [1], s'éleva une hérésie puissante, celle des Donatistes, dont quelques adhérents devaient porter à un excès étrange le désir de mourir en victimes.

C'étaient les Circoncellions.

Les martyrs avaient, se disaient-ils, péri de mort violente; c'était donc devenir un des leurs que de mourir comme eux. Sortir violemment de cette vie, tels devenaient dès lors leur visée et leur rêve. Il nous faut certes la masse des témoignages que nous ont transmis les anciens pour croire à une telle folie. Les écrivains sacrés, les conciles, nous en disent l'étendue et les fureurs [2].

Ainsi que des démons déchaînés, les Circoncellions parcouraient la province, répandant partout la terreur; parfois, dans les fêtes païennes, ils venaient braver les assistants, pour se faire tuer par eux; mais ces insultes faites à des ennemis du Christ n'étaient pas ce qui, dans leur pensée, devait leur faire gagner le ciel; de quelques mains qu'ils périssent, que ce fût par l'ordre d'un magistrat ou dans quelque rencontre, quelque lutte provoquée à dessein, par le suicide même, ce trépas les faisait saint et cette bizarre croyance troubla longtemps le repos de l'Afrique. Se jeter à la mer, se brûler vif comme

[1] *Instr.* LXII, Martyrium volenti.

[2] S. August. *Epist.* CLXXXV, c. III, § 12, Bonifatio; *Contra Gaudent.* I, 28; *De unitate ecclesiæ*, XIX, 50; *De hæresib.* c. LXIX; S. Optat. lib. III, p. 57; Philast. *De hæres.* c. LXXXV; Paulus, *De hæres.* c. XLII; *Conc. Carthag.* I, can. 2, etc.

l'avait fait autrefois le philosophe Peregrinus, telle était, pour quelques-uns d'entre eux, la voie du céleste bonheur; mais c'était par troupes entières qu'ils couraient se précipiter du haut des roches; pauvres fous qui, selon le mot d'un ancien, agissaient poussés par le démon, qui autrefois avait dit au Seigneur : « Précipite-toi du haut du temple [1]. »

Il était encore, pour ces hommes, d'autres moyens de chercher la mort : soit à prix d'argent, soit par violence, ils obtenaient que quelqu'un les frappât. Théodoret raconte, à ce sujet, un fait singulier : « Un jour, dit-il, des Circoncellions rencontrèrent et entourèrent un jeune homme résolu; ils lui présentèrent une épée nue, lui ordonnant de les égorger, s'il ne voulait être tué lui-même. — Je crains, leur objecta celui-ci, qu'en voyant tomber quelques-uns des vôtres, vous ne changiez de sentiment et que vous ne me punissiez de vous avoir obéi. Laissez-moi donc vous lier d'abord, et je consentirai à vous frapper. Ils l'écoutèrent, et, aussitôt que le jeune homme les eut attachés, il les chargea de coups de verges et les abandonna, sauvant sa vie sans verser le sang de ces malheureux [2]. »

Ce fut contre les Circoncellions que le grand évêque d'Hippone dut si souvent redire ces sages paroles : *martyrem non facit pœna sed causa* [3]. Leur persuasion était ailleurs; une foule grossière honorait comme autant de soldats du Christ ces hommes tombés victimes de leur propre folie; on fêtait le jour de leur décès, de même que faisait l'Église pour les *natalitia* des martyrs, et, afin qu'entre les vrais fidèles et les sectaires

[1] S. Petrus Chrysol. Sermo XIII De jejunio et tentat. Christi; Cf. S. August. *Epist.* CLXXXV, Bonifatio, c. III, n° 12.

[2] *Hæretic. fab.* lib. IV, c. VI, de Donatistis (t. IV, p. 239). — [3] *Serm.* CCLXXV; CCLXXXV, § 2; CCCXXVII, § 1; CCCXXXI, § 2; CCCXXXV, § 2; *Epist.* LXXXIX, § 2; CVIII, c. V, § 14; CCIV, § 4, etc.

l'assimilation fût complète, on retrouvait chez ces derniers une grossière parodie de cette préparation au martyre dont j'ai tenté ailleurs de faire revivre les traits[1].

Voilà à quels excès étranges une ardeur inconsidérée, le mépris des lois de la discipline, pouvaient entraîner les masses. Aux yeux de ces infortunés, les textes saints eux-mêmes autorisaient et commandaient un pareil sacrifice. Razias, disaient-ils, n'a-t-il point péri volontairement? Ne s'est-il pas frappé d'un coup d'épée, puis jeté du haut d'une tour, et n'a-t-il point enfin, obstiné à mourir, arraché lui-même ses entrailles[2]?

A l'âge des persécutions païennes, la fièvre furieuse des sectaires africains n'avait point, à coup sûr, saisi les fidèles; mais la répétition même, en des temps, en des lieux éloignés, de la règle édictée par l'Église, suffirait à montrer, à défaut d'autres preuves, que ses sages prescriptions ne furent pas toujours obéies, et que plusieurs, parmi les fils du Christ, se regardaient comme maîtres absolus de leur résolution et de leur sang[3]. Ce qu'ils alléguaient pour le prétendre et pour chercher le combat, les documents parvenus jusqu'à nous ne me paraissent pas le montrer nettement. Nous sommes loin en effet de posséder, sur les questions mêmes les plus brûlantes qui s'agitèrent à l'âge héroïque de l'Église, des renseignements précis et étendus; mais, si, nous reportant à l'époque qui vit reparaître cette controverse, nous en étudions les éléments, nous pouvons y retrouver des données qui ont ici leur importance.

[1] *Συχνοὶ γὰρ ἐκ τούτων παραπλησίως τοῖς Φασιανοῖς ὄρνισι πιανθέντες.* (Theodoret. *loc. cit.* Cf. *Mém. de l'Acad. des inscr.* t. XXVIII, 2e partie, p. 74.)

[2] S. Aug. *Epist.* CCIV, § 8, Dulcitio.

[3] A côté des nombreux exemples que nous fournissent les Actes des martyrs, on peut citer entre autres le traité *De fuga* écrit par Tertullien après sa chute, et le témoignage de saint Justin, *Apolog.* II, § 12, celui de Lucien, *De morte Peregrini*, c. XIII.

Lorsqu'au IXe siècle les Arabes persécutèrent les chrétiens d'Espagne, on vit renaître parmi ces derniers le désaccord des anciens jours. Cette passion de souffrir pour le Christ, qui avait autrefois saisi les fidèles, reparut chez leurs fils plus vivante que jamais. Alors se débattit, comme autrefois sans doute, la question de savoir si le chrétien devait ou non s'exposer au péril; le mérite, le droit des victimes volontaires, furent ardemment attaqués et soutenus; on allégua, suivant la coutume, le texte des livres saints, et les opinions opposées y voulurent également trouver des arguments et un appui. Je ne saurais dire, à coup sûr, bien que nous en trouvions plus d'un indice[1], si la discussion reprit les passages mêmes qu'avaient pu invoquer les anciens; mais l'érudition du saint qui nous fait assister à cette lutte, le nombre des documents antiques qu'il invoque à chaque page, le soin qu'il apporte à reproduire, dans ses divers écrits, les expressions mêmes des temps passés, permettent de croire que la controverse engagée au IXe siècle peut, dans une certaine mesure, représenter les éléments de celle dont nous ignorons le détail.

« N'allez pas provoquer, insulter les infidèles, opposait-on « d'une part[2], car le Seigneur a dit : *Aimez vos ennemis* (Matth. « V, 44, 45); *n'usez de violence avec personne* (Luc, III, 14). Jé- « sus-Christ n'a point répondu aux injures par des injures, aux « mauvais traitements par des menaces (I, Petr. II, 23), et saint « Paul, d'ailleurs, a écrit : *Le royaume du ciel ne s'ouvrira pas pour « ceux qui profèrent des paroles de malédiction* (I, Cor. VI, 10)[3]. »

Devant ces graves autorités, les chrétiens du parti opposé

[1] Voir ci-dessous, p. 348 et 350.

[2] Eulog. *Lib. mem. Sanctorum*, I, 18.

[3] On remarquera cette même citation faite par Origène dans une discussion qui n'est pas sans rapport avec le fait qui nous occupe, et où le célèbre écrivain soutient que les fidèles se gardent d'insulter les dieux des païens. (Voir ci-dessous, p. 402.)

ne demeuraient pas sans réponse. Le livre qui, aux temps antiques, avait été le vrai guide des martyrs, l'évangile de saint Matthieu[1], était celui que l'on opposait encore à qui voulait recommander la prudence. On y montrait les paroles du Seigneur : *Ce que je vous dis dans les ténèbres, répétez-le à la lumière du jour; ce qui vous est dit à l'oreille, publiez-le sur les toits* (x, 27). « C'est par la violence, ajoutait-on, que l'on force l'entrée « des cieux (Matth. xi, 12). Revêtez donc les armes de la jus- « tice et jetez-vous sur la place publique, annonçant l'Évangile « du Seigneur aux princes et aux nations de la terre. » Un texte par-dessus tous les autres semblait autoriser et commander la spontanéité du sacrifice; c'étaient les paroles du cantique de Debbora et de Barac : *Bénissez le Seigneur, fils d'Israël, vous qui avez volontairement exposé votre tête au péril* (v, 2)[2]. Puis venaient les exemples des saints dont l'Église, par une dérogation qu'a inspirée l'Esprit d'en haut[3], vénère les noms : Félix, Adrien, Juste, Pasteur, et tant d'autres qui se sont offerts d'eux-mêmes et ont remporté la couronne. On montrait, dans les actes de saint Émétère, alors aux mains des chrétiens, tels qu'ils sont aujourd'hui dans les nôtres, ces mots écrits, disait-on, par un sage : « Au premier rang des bienheureux « marchent ceux qui, sans être recherchés, se sont présentés « au martyre; il est glorieux de se jeter dans le péril, alors « qu'il n'y aurait pas de crime à se dérober[4]. »

Quelle que fût l'immense ardeur qui poussait à la lutte les chrétiens d'Espagne, les plus hardis eux-mêmes n'avaient point entièrement oublié la prudence des temps antiques. Tous sui-

[1] Voir mon mémoire sur la préparation au martyre. (*Mém. de l'Acad. des inscript.* t. XXVIII, 2e partie, p. 68.)

[2] Eulogius, *Liber memorialis Sanctorum*, lib. I. 5 et 6.

[3] S. August. *Civ. Dei*, i, 26.

[4] Eulogius, *Liber memorialis Sanctorum*, lib. I, § 22 et 24. Cf. Bolland. t. I, mart. p. 231. (*Acta s. Emet. et Celed.* § 2.)

vaient avec inquiétude ces dévouements qu'une défaillance finale pouvait faire tourner à la confusion commune. Le fidèle, dit saint Cyprien, ne saurait remporter la palme, si l'Église ne l'a pas armé pour le combat[1]. On se souvenait de cette parole, des enseignements prodigués aux martyrs d'autrefois, de cette communion qui leur était donnée à l'heure suprême pour les faire invincibles[2], et un fait rapporté par Euloge, ce grand champion de la témérité, montre que, même parmi ses adhérents, on n'entendait pas abandonner au hasard de leur résolution ceux qui voulaient s'offrir en victimes.

En 852, à Cordoue, un jeune homme appelé Aurelius, fut saisi de la soif du martyre, en voyant promener par les rues un marchand chrétien que les musulmans venaient de flageller. Il alla trouver le prêtre Alvar, savant docteur qu'Euloge saluait comme un maître, et le consulta sur son dessein. Se référant, dit saint Euloge, aux enseignements des Pères de l'Église[3], et se rappelant les graves raisons qui leur faisaient commander la prudence, Alvar invita le jeune homme à consulter ses forces, à rentrer en lui-même, à se bien demander si, devant le supplice, il ne se sentirait pas faiblir; il fallait, ajoutait le prêtre, que l'espoir d'acquérir un nom célèbre l'occupât moins que la ferme volonté de souffrir pour le Christ; la couronne était à ce prix. Ainsi avaient parlé les grands docteurs des temps anciens, Origène, saint Jérôme, saint Ambroise[4], et, si la conclusion du prêtre de Cordoue devait s'écar-

[1] *Epist.* LIV ad Cornelium, § 3 et 4.

[2] Voir mon mémoire sur la préparation au martyre. (*Mém. de l'Acad. des inscript.* t. XXVIII, 2[e] partie, p. 58.)

[3] « Patrum exemplis instituens. » Eulogius, *Memoriale Sanctorum*, lib. II, c. X, § 19.

[4] S. Ambros. *De officiis ministrorum*, lib. I, c. XXXVII, § 187 : « Ne temere aliquis, dum martyrii desiderat gloriam, « offerat se periculis quæ fortasse caro « infirmior aut remissior animus ferre « ac tolerare non queat. » Voir, dans le même sens, Origène, *Comment. in Johann.*

ter de la règle qu'avait tracée la discipline, du moins les enseignements de l'antique prudence n'étaient pas entièrement oubliés.

Aurelius chercha et subit le martyre; mais ce fut sans bruit, sans éclat; interrogé sur une visite faite publiquement à l'église, il répondit d'un cœur tranquille que les chrétiens devaient venir prier aux saints lieux, aux tombeaux des martyrs, et qu'il était chrétien. Ce fut là son arrêt de mort, et l'Église le salue comme un saint, parmi tant d'autres dont la constance, égale à l'éclat de leur audace, montra que l'esprit de Dieu lui-même les avait inspirés et soutenus[1].

II

Plus étroite était la règle édictée contre ceux qui provoquaient les païens par des actes de violence. Le premier texte qui nous l'apprenne est de tous le plus absolu; sur ce point, la prohibition est appuyée d'une sanction pénale. En 305, les Pères du Concile d'Illibéris en Bétique écrivent dans l'un de leurs canons : « Si quelqu'un brise les idoles et est tué pour « ce fait, il ne sera pas inscrit au nombre des martyrs; car « nous ne voyons pas dans l'Évangile que les Apôtres aient « rien fait de semblable[2]. »

Là n'est pas le seul témoignage de l'éloignement conçu par les premiers chrétiens pour les violences dirigées contre les objets des autres cultes, et que l'Église devait proclamer même après l'heure de la victoire, alors que les lois de l'État n'au-

xxviii, § 18, ed. Bened. t. IV, p. 397, etc. Hieron. *Commentarius in Epistolam ad Galatas,* cap. v, Ed. Bened. tom. IV, p. 307 : « Quod dudum timeo dicere « sed dicendum est, martyrium ipsum « si ideo fiat ut admirationi et laudi ha« beamur a fratribus, frustra sanguis effu« sus est. »

[1] Telles sont les expressions mêmes de saint Athanase. *Apologia de fuga sua,* § 22, Ed. Bened. t. I, p. 333.

[2] *Can.* LX.

raient rien commandé à cet égard[1]. Il en est une marque plus antique dans ce passage du livre d'Origène contre Celse. « Mon adversaire prétend, dit le grand docteur, que les chrétiens parlent ainsi : « Voyez-moi devant les statues de Jupiter, d'A-« pollon ou de quelque autre dieu; je les outrage, je les souf-« flette, et pourtant elles ne se vengent pas. » Si jamais il a entendu quelqu'un s'exprimer de la sorte, ce ne peut être qu'un chrétien du dernier ordre, quelque indiscipliné, quelque ignorant. Ne sait-il pas que, dans la loi divine, il est écrit : « Tu « n'outrageras pas les dieux? » Il ne faut point, ajoute Origène, parlant comme devaient le faire plus tard ceux qui condamnèrent en Espagne les écarts du zèle téméraire, il ne faut pas que notre bouche s'accoutume à maudire; car il est écrit : « Bénissez, ne maudissez pas, » et nous savons que les médisants n'entreront pas dans le royaume des cieux[2]. »

Quoi qu'il en soit de l'interprétation qu'Origène, d'accord avec les Septante, Josèphe, Philon et saint Cyrille d'Alexandrie[3], donne ici d'un texte de l'Exode (XXII, 28), ses paroles nous montrent clairement que, vers le milieu du IIIe siècle, c'est-à-dire au temps même où l'on place le martyre de Polyeucte, les chrétiens tenaient pour condamnable et contraire à la discipline, un outrage fait aux statues des dieux, par quiconque n'était pas appelé à confesser sa foi devant un juge païen[4].

En 303, à Nicomédie, un chrétien arrache et déchire un

[1] Voir ci-dessous, p. 351.

[2] Lib. VIII, p. 402.

[3] Joseph. *Ant. Jud.* IV, VIII, X; Philo, *De Mose*, lib. III (éd. Mangey, t. II, p. 166); Cyrill. Alexandr. *Comment. in Johann.* lib. XII, vers. 9 (t. IV, p. 1047, 1048).

[4] Il faut évidemment réserver ici, avec les théologiens, les faits tels que ceux de sainte Valentine et de sainte Eulalie, brisant, devant le tribunal, les idoles qu'on voulait les contraindre d'adorer. (Euseb. *Mart. Palæst.* VIII; Prudent. *Peristeph.* III, v. 128-130.)

édit de persécution; « il a mal fait, » écrit Lactance[1], tout en rendant hommage à son intrépidité devant la mort.

Malgré toute l'ardeur de ses attaques contre Julien l'Apostat, sa n Grégoire de Nazianze l'excuse d'avoir frappé, pour venger la destruction d'un temple de la Fortune, les habitants de Césarée; il a pour ces derniers des paroles de blâme[2], sur lesquelles insiste Élie de Crète[3].

Lorsque Théodoret raconte comment l'évêque Abdas renversa en Perse un temple du feu, il condamne par deux fois, dans son récit, ce mouvement inconsidéré. La sévérité de l'historien est fondée sur le motif même qu'avaient autrefois invoqué les Pères d'Illibéris : le divin apôtre, écrit-il, n'a point renversé à Athènes les autels des gentils[4].

Moins sévère dans ses expressions pour la destruction des idoles que ne l'avait été le concile de 304, le grand évêque d'Hippone n'estime pas pourtant que les chrétiens tués pour ce fait puissent être mis au nombre des saints. « Si les Circoncel-« lions qui se font égorger par les païens, dit-il, se dévouaient à « la mort en brisant les images des dieux, leur trépas pourrait, « à la rigueur, présenter quelque apparence d'un martyre, « *possent habere qualemcumque umbram nominis martyrum*, » encore faudrait-il, dans sa pensée, qu'ils eussent reçu de par les lois, la mission de se porter à une semblable extrémité[5]. Telle était, pour lui comme pour tant d'autres, et telle devait rester la règle : tant qu'une loi n'avait pas décrété la proscription d'un culte et de ses cérémonies, ce culte devait être respecté

[1] « Non recte. » (*De mortib. persec.* c. XIII.)

[2] *Orat.* IV, Contra Jul. I, § 92, ed. Bened. t. I, p. 126.

[3] Voir deux passages de ce dernier dans ses commentaires sur saint Grégoire de Nazianze. (Greg. Naz. ed. Billii, 1680, t. II, p. 353 et 749.)

[4] *Hist. eccl.* IV, XXXIX.

[5] S. August. *Epist.* CLXXXV, Bonifatio, c. III, § 12 et *Sermo* LXII, de verbis Ev. Matthæi, VIII, § 17.

dans ses temples, dans ses images, et lorsque, autrefois persécutée, l'Église eut à son tour la force, les agressions inconsidérées contre les juifs, les païens et les hérétiques, furent sévèrement condamnées[1].

Je me résume. Au point de vue des commandements de la discipline ecclésiastique, il est, dans le fait mentionné dans l'une des relations de la mort de Polyeucte, deux actes distincts également condamnés quoique à un degré différent : la mort cherchée volontairement, alors que rien ne menaçait le chrétien; le violent défi jeté aux infidèles par la destruction de leurs idoles, et le canon du concile d'Illibéris montre que, sur ce dernier point, une prohibition absolue et conforme au sentiment commun des docteurs avait été nettement formulée.

En transcrivant d'après Surius, en tête de sa tragédie, le récit de la mort de Polyeucte, Corneille se propose, dit-il, de montrer ce qu'on doit accepter comme historique dans son œuvre, et « de donner cette lumière pour démêler la vérité « d'avec les ornements réclamés par l'action scénique. » Mon scrupule est de même nature, et, si je suis loin de rejeter comme apocryphe, bien que le martyrologe romain le passe d'ailleurs sous silence, l'épisode brillant qu'a développé le poëte, du moins ai-je cru pouvoir montrer, par le rapprochement des textes anciens, que le zèle héroïque de Polyeucte sort des conditions communes, que plus d'un grand docteur l'a tenu pour téméraire, et que l'Église même refusa, au moins en 304, d'inscrire au livre de ses martyrs ceux qui auraient, comme l'époux de Pauline, appelé la mort sur leur tête en renversant les statues des faux dieux.

[1] S. Ambros. *Epist.* XL, Theodosio; Greg. Magn. *Reg. epist.* lib. VII, ind. 2. Ep. v, Januario.

PUBLICATIONS

DE

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

Mémoires de l'Académie. Tomes I à XII épuisés; tomes XIII à XXI, XXIII, XXIV, XXV, 2e partie; XXVI, XXVII, 2e partie; tome XXVIII, chaque tome en 2 parties ou volumes, in-4°. Prix du volume. . . . . 15 fr.

Le tome XXII (demi-volume) contenant la table des dix volumes précédents . . . . 7 fr. 50

Mémoires présentés par divers savants à l'Académie :

1re série : Sujets divers d'érudition. Tomes I à VIII;

2e série : Antiquités de la France. Tomes I à V.

A partir du tome V de la 1re série et IV de la 2e série, chaque tome forme 2 parties ou volumes in-4°. Prix du volume. 15 fr.

Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques, publiés par l'Institut de France. Tomes I à X épuisés; tomes XI à XXII, XXIII, 2e partie, XXV, 2e partie, in-4°. Prix des tomes XI à XIII, chacun . . . . 15 fr.

A partir du tome XIV, les Notices et Extraits se divisent en deux sections, la première orientale, et la seconde grecque et latine. Chaque section forme un volume à part, au prix de. . . . . 15 fr.

Le tome XVIII, 2e partie (Papyrus grecs du Louvre et de la Bibliothèque nationale), avec atlas in-fol. de 52 planches de *fac-simile,* se vend. . . 45 fr.

Diplomata, chartæ, epistolæ, leges aliaque instrumenta ad res gallo-francicas spectantia, nunc nova ratione ordinata, plurimumque aucta jubente ac moderante Academia Inscriptionum et Humaniorum Litterarum. Instrumenta ab anno cdxvii ad annum dccli. 2 volumes in-fol. Prix du volume. . . . . 30 fr.

Table chronologique des diplômes, chartes, titres et actes imprimés concernant l'histoire de France. Tomes I à IV épuisés; tomes V, VI, VII, in-fol. Prix du volume. . . . . 30 fr.

Ordonnances des rois de France de la troisième race, recueillies par ordre chronologique. Tomes I à XIX épuisés; tomes XX, XXI et volume de table, in-fol. Prix du volume .... 30 fr.

Recueil des historiens des Gaules et de la France. Tomes I à XIX épuisés; tomes XX à XXIII, in-fol. Prix du volume .... 30 fr.

Recueil des historiens des croisades :

Lois. (*Assises de Jérusalem.*) Tomes I, II, in-fol. Prix du volume. 30 fr.
Historiens occidentaux. Tome I en 2 parties, in-fol.......... 45 fr.
——— Tomes II, III. Prix du volume........ 30 fr.
Historiens orientaux. Tome I (*Historiens arabes*, I), in-fol..... 45 fr.
Documents arméniens. Tome I, in-fol.................. 45 fr.
Historiens grecs. Tome I, in-fol........................ 45 fr.

Histoire littéraire de la France. Tomes XI à XXVI (tome XIII épuisé), in-4°. Prix du volume .... 21 fr.

Gallia christiana. Tome XVI, in-fol. Prix du volume............ 37 fr. 50

Œuvres de Borghesi. Tomes VII et VIII. Prix du volume......... 20 fr.

EN PRÉPARATION :

Mémoires de l'Académie. Tomes XXV, 1re partie; XXIX, 2e partie.
Mémoires présentés par divers savants. 1re série : tome IX, 1re partie.
Notices et extraits des manuscrits. Tome XXIII, 1re partie; XXIV, 1re et 2e partie.
Table chronologique des diplômes, chartes, etc. Tome VIII.
Recueil des historiens des croisades : *Historiens occidentaux.* Tome IV.
——— *Historiens grecs.* Tome II.
——— *Historiens arabes.* Tome II et III.
Histoire littéraire de la France. Tome XXVII.
Œuvres de Borghesi. Tome IX.

